ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

NEUNTER BAND
ZWEITES HEFT
MIT EINER TAFEL

AUSGEGEBEN AM 31. MAI 1906

1906
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albrecht Dieterich**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 16 Mark; mit der „Zeitschriftenschau" der Hessischen Blätter für Volkskunde 20 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally, C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, A. Furtwängler, G. Karo), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Auf Wunsch wird den Abonnenten des Archivs die **Zeitschriftenschau** der Hessischen Blätter für Volkskunde (Verlag von B. G. Teubner) zum Preise von 6 Mark jährlich geliefert. Dort werden regelmäßig alle Beiträge zur Volkskunde aus Zeitschriften möglichst vollständig mit kurzer Inhaltsangabe aufgeführt und am Schluß des Jahrgangs ein sachliches Generalregister beigefügt. Der Preis für Archiv mit Zeitschriftenschau beträgt jährlich 20 Mark.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten.

I Abhandlungen

Die Schutzgötter von Mainz

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Von der Religion des römischen Germanien sprechen nur die Denkmäler. Schwer gelingt es, in diesen rohgestalteten und in eintöniger Wiederholung fast inhaltslosen Reihen die scheinbare Einheit, welche die Kultur der Gallier, Germanen und Römer gewonnen hatte, nach der Eigenart jener Völker zu scheiden. Die Vorstellung des gleichen religiösen Denkens wird hervorgerufen durch den gleichmäßigen Ausdruck, den die Göttergestalten in Wort und Bild gefunden haben. Denn diese Gestalten hatte allen drei Völkern der ewig in anschaulichen Formen schaffende Geist der Griechen gebildet. Nur wenn es gelingt, den Schleier, den griechische Phantasie um den fremden Inhalt gewoben hat, zu durchdringen, wird der Blick in die Tiefe historischen Geschehens eindringen. Bei richtiger Betrachtung gewährt auch das unscheinbare Denkmal, dessen Sinn im folgenden enträtselt werden soll, diesen Blick in den Wandel religiösen Denkens.

Der würfelförmige Stein wurde im Dezember des Jahres 1889 in Mainz bei Kanalarbeiten gefunden. Seine erhaltene Höhe beträgt 49 cm, wovon 9 cm auf das Gesimse entfallen. Unten ist der Stein verstümmelt. Breite und Tiefe mißt 35 cm.[1]

[1] Zuerst publiziert und beschrieben von Haug, *Westd. Korr.-Bl.* 1890, 134ff. Dann von Gardoz *Rev. archéolog.* 1890, 1 S. 66 und Taf. 6. 7.

Auf jeder der vier Seiten ist ein göttliches Paar gebildet, ein Gott und eine Göttin, die durch die Art, wie die Frau dem Manne sich zuneigt, innig verbunden erscheinen. Keine der vier Seiten ist bei der schweren Beschädigung des Denkmales äußerlich vor den übrigen hervorgehoben. Aber die Analyse des Gedankens wird lehren, daß die Hauptseite jene ist, auf welcher Diana neben dem Gotte mit dem Hammerszepter steht. Das Verständnis dieser schwierigen Gruppe dankt man Michaelis.[1] Er hat gezeigt, daß dieser gallische Gott im römischen Germanien den Namen Silvanus führte. Nach seinem Wesen war er nicht ein Gott der dunkeln, wildreichen Jagdgründe, sondern ein Gott des Himmels, dessen Hammer, wie der des Thor, Blitz und Donner erregte. Die seltsame römische Gleichung ist nur eine Übersetzung aus dem Griechischen.[2] Silvanus ist an Stelle des Pan getreten, mit dessen Namen die Massalioten den im Walde an der Rhone herrschenden Gott der Gallier bezeichneten. Den wahren Namen des Gottes mit dem Hammer hat uns erst ein Altar aus Saarburg kennen gelehrt.[3] Er hieß Sucellus und die Göttin, die ihn begleitet, Nantosvelta. Die Göttin des Saarburger Reliefs zeigt die Bildung der Himmelskönigin Juno, nur daß das Szepter eigenartig ein Tempelchen krönt. Deshalb muß es im hohen Grade befremden, die Göttin auf dem Mainzer Denkmale und auch sonst neben Sucellus als Diana gebildet zu sehen. Und doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Nantosvelta den Römern Diana hieß. Auf dem Bruchstück eines Reliefs, das Nantosvelta darstellt, ist von römischer Hand auf das Tempelchen des Szepters geschrieben: dea Diana.[4] So ist die Deutung des Mainzer Reliefs völlig gesichert. Die

[1] *Jahrb. der Gesellsch. für lothr. Gesch. und Altertumskunde* 7, 1895 128—163.

[2] Vgl. meine Untersuchung *Philologus* 61 (1902), p. 21 ff.

[3] C. XIII 4542.

[4] C. XIII 4469 aus Kirchnaumen, nahe der Grenze der Mediomatrici und Treveri, in der Richtung von Metz nach Saarbrücken gefunden.

Gottheiten sind, mit ihrem gallischen Namen benannt, Sucellus und Nantosvelta.

Einfach aus dem römischen Gedankenkreise ist das Götterpaar der rechten Nebenseite erwachsen. Wir sehen rechts den Genius in seiner typischen, römischen Gestalt das Füllhorn im linken Arm haltend, mit der Rechten eine Weinspende in die Flammen eines Altars gießend. Sein Haupt ziert eine Mauerkrone. Durch dieses Attribut ist er als numen castrorum bezeichnet.[1] Viele der Leben schaffenden Geister des Heeres tragen diese Symbole und nur die Analyse des Gedankens wird wieder lehren, daß der Lebensgeist des ganzen Lagers, der Genius castrorum, dargestellt ist. Die Göttin an seiner Seite ist durch Füllhorn und Steuerruder als Fortuna bezeichnet.

Durch weitgehende Zerstörung ist die Gruppe an der Rückseite verstümmelt. Der Gott ist an seiner Haltung als Apollo kenntlich. Ausruhend hat er das rechte Bein übergeschlagen. Den Kopf stützt er in die Hand des zurückgelegten rechten Armes. Das wallende Haupthaar ist von einer flatternden Tänie zusammengehalten. Die linke Hand ruhte auf einer, jetzt weggebrochenen, auf dem Boden stehenden Leier. Die Göttin trägt mit der ausgestreckten linken Hand ein bauchiges Gefäß, aus ihrer geschlossenen Rechten schlüpft eine Schlange hervor, deren Kopf über dem Deckel des Gefäßes sichtbar wird. Die Göttin ist Salus. Die Verbindung des Apollo mit Salus hebt gerade jene Bedeutung des Gottes hervor, die dem, Apollo benannten, gallischen Gotte zukam.[2] Sein gallischer Name ist Grannus; die ihn begleitende Göttin heißt gallisch Sirona.[3] Die Schwierigkeit, gallische Gottheiten

[1] Domaszewski *Die Religion des röm. Heeres.* S. 95.

[2] Caesar *B. G.* 6, 17, 2 Apollinem morbos depellere.

[3] Zangemeister bemerkt zu C. XIII 5315 Apollini Granno Mogouno aram — Apollinem Grannum, multis titulis notum (praeter hoc vol. vide in vol. III. VI. VII), 'salutarem sive medicinalem' aquarum deum fuisse inde patet, quod sociatur Hygiae (III 5873), Nymphis (III 5861), Sironae (III 5588. VI 36).

durch die interpretatio Latina in Wort und Bild wiederzugeben, zeigt sich bei Sirona besonders deutlich. Denn auch sie wurde von den Römern mit Diana geglichen. So wurde an den Heilquellen von Wiesbaden (Aquae Mattiacae) Sirona verehrt[1], welche die Römer Diana Mattiaca nannten.[2] Ebenso heißt die Göttin des Bades von Badenweiler im Schwarzwald Diana Abnoba[3], während sonst Abnoba die Göttin des Schwarzwaldes selbst ist. Als Salus erscheint die Sirona auch an der Heilquelle in Faimingen C. III 5873 Apollini Granno et Sanctae Hygiae.[4] Wie im Worte, so wird auch im Bilde die Interpretatio nicht festgehalten. Auf einem Steine aus Bittburg[5] trägt sie einen Zweig in der Linken, auf einem anderen aus Baumburg[6] in der Rechten Ähren, in der Linken eine Traube. Bei all diesem Schwanken ist es doch nicht zu bezweifeln, daß das Mainzer Relief Grannus und Sirona, als Apollo und Salus gebildet, darstellt.

Auf der rechten Nebenseite erscheint ein Gott von jugendlich kräftigen Formen, der in der Rechten einen Lorbeerzweig hält. Auch die Linke hielt, nach der Verstümmelung zu schließen, ein längliches schmales Attribut. Trotz der argen Zerstörung des Kopfes erkennt man an der rechten Schläfe einen dreieckigen, oben leicht gewölbten Fortsatz. Es ist der Flügel des Petasos, und der Gott ist Mercurius, der in der Linken das Kerykeion hielt. Der Lorbeerzweig in seiner Rechten ist der Zweig des Siegers im Kampfspiel. Deshalb krönt ihn Victoria, die in der Linken die Palme, in der Rechten den

[1] C. XIII 7570 Sironae C. Iulius Restitutus c(urator) templi d(e) s(uo) p(osuit).

[2] C. XIII 7565 Antonia· M . . ia T. Porci Ruf[ia]ni [leg(ati?)] [l]eg(ionis) XXII pr(imigeniae) p(iae) fidelis [pro sa]l(ute) Porciae Rufianae filiae su[ae D]ianae M[a]t[ti]acae voto signum posu[it].

[3] C. XIII 5334.

[4] Zeile 2 ist zu ergänzen [v]at(icinio) deorum ipsorum. Vgl. C. III S. 1854. [5] C. XIII 4129 (= Hettner cat. n. 48).

[6] C. III 5588 (= Hefner *Das röm. Bayern* Taf. 3, 15).

Kranz mit flatternden Tänien hält. Mercurius ist dargestellt als Ἑρμῆς ἀγώνιος[1], als Schutzgott der Palästra.

Die höhere Einheit, welche die vier Gruppen im Gedanken verbindet, kann nur aus den historischen Bedingungen begriffen werden, die zur Bildung dieser Kulte auf dem Boden des römischen Mainz geführt haben. Solche Voraussetzungen können wir noch gewinnen aus den Inschriften des römischen Mainz. Für die eigenartige Organisation des Lagerterritoriums ist folgender Altar am lehrreichsten. C. XIII 6730 I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Sucaelo et Gen(io) loci pro salute C(ai) Calpurni Seppiani p(rimi) p(ili) leg(ionis) XXII pr(imigeniae) p(iae) (fidelis) Trophimus actor [et] Canabari(i) ex voto. Als Mommsen seine berühmte Abhandlung über die römischen Lagerstädte schrieb[2], war diese Inschrift, sowie andere Zeugnisse, die über einen Wandel in der Organisation der Legionsterritorien zur Zeit des Septimius Severus belehrten, noch unbekannt.[3] Nach der ältesten Ordnung durften im Umkreis des Lagers keine festen Gebäude stehen.[4] Nur hölzerne Buden (= canabae) erbauten die Kaufleute, Händler, Wirte, und unter ihnen wohnten auch die Veteranen der Truppe, die am Orte ihrer langen Dienstzeit den Abend ihres Lebens verbrachten. Diese Cives Romani ad Canabas consistentes oder auch Canabenses, Canabarii genannt, besaßen eine halbstädtische Organisation mit einem Dekurionenrat.[5] Die an der Rückseite des Lagers, an der porta decumana liegenden

---

[1] Preller-Robert *Griech. Myth.* 1, 415.

[2] Mommsen *Hermes* 7, 1873, 299—326.

[3] In Brambach 956 = C.XIII 7222 las Mommsen selbst später L.Senilius Decmanus q(uaestor), c(urator) c(ivium) R(omanorum) m(anticulariorum) neg(otiatorum) Mog(ontiacensium) nach Analogie von C. XIII 6797, wo Cives Romani manticulari negotiatores ausgeschrieben steht.

[4] Domaszewski *Die Religion des röm. Heeres.* S. 100.

[5] In Mainz C. XIII n. 6769 ordo civium Romanorum (a. 222—235) 6733 d(ecurio) c(ivium) R(omanorum) (a. 276).

canabae wurden so geradezu als vicus bezeichnet.[1] Der Altar des Sucaelus, gesetzt von dem actor und den Canabarii, erhält sein volles Licht erst durch neue Funde aus Carnuntum. In einem Raume des Legionslagers wurden dort zwei Altäre aufgedeckt C. III 14356 5a. Libero patri et Liberae Dionysius actor Brittici Crescentis p(rimi) p(ili) v(otum) s(olvit). 14356 5b Libero Liberae Fortunae Mercurio lustro Ansi Proculi p(rimi) p(ili) Ansius Archelaus ex voto pos(uit). Da der Primus pilus das Lustrum, den Schlußakt der Schatzung abhält, so hat er die censorischen Geschäfte im Territorium legionis geleitet, wie der Duumvir quinquennalis der Municipien. Sein Geschäftsführer ist der actor. Er weiht Liber und Libera den großen Göttern des Landes, wie Fortuna und Mercurius, den römischen Schutzgöttern materiellen Gedeihens, einen Altar in dem Geschäftszimmer[2] dieses Zweiges der militärischen Verwaltung des Lagers. Ebenso hat in Mainz der actor Trophimus des primus pilus Calpurnius Seppianus — so ist zu erklären — dem keltischen Himmelsgott Sucaelus den Altar zum Heile des Territorium Legionis geweiht. Sucaelus erscheint als dem römischen Himmelsgott Iuppiter optimus maximus wesensgleich.[3] Der militärische Charakter der Verwaltung tritt noch stärker hervor in der Verpachtung nutzbarer Flächen des Territoriums an Soldaten C. III 14356 3a. I(ovi) o(ptimo) m(aximo) sacr(um) pro sal(ute) Aug(ustorum) C(aius) Iulius Catullinus mil(es) leg(ionis) XIV g(eminae) M(artiae) V(ictricis) cond(uctor) prat(i) Fur(iani) lustr(o) Nert(i) Celerini p(rimi) p(ili) a. 205. Dieser Conductor ist ein Großpächter, der zugleich die Aufsicht übt über die Leistungen der coloni,

---

[1] So in Straßburg C. XIII 5967 [G]enii vici Ca[n]abar(um) et vi[ca]nor(um) Canabensium.

[2] Nicht in der Kantine, wie man wunderlich genug angenommen hat, indem man den Liber als römischen Weingott (sic) interpretierte.

[3] *Philologus* 61 (1902), p. 22.

wie dies analog in den kaiserlichen Domänen sich findet.[1] Diese Umgestaltung der Verwaltung der Territoria Legionis hat Septimius Severus durchgeführt.[2] Neben die Cives Romani, die sich nach freier Wahl zur Führung ihrer Privatgeschäfte in dem Gebiete des Legionslagers aufhalten, sind coloni getreten, die unter dem Zwange einer kaiserlichen Domänenverwaltung an den Boden gefesselt sind. Die Coloni erhielten nicht das Bürgerrecht durch die constitutio Antoniniana.[3] Deshalb dauert die Sonderstellung der cives Romani im Territorium legionis fort: C. XIII 6733 in h(onorem) d(omus) d(ivinae) D(e)ae Lun(a)e Marcellinius Placidinus d(ecurio) c(ivium) R(omanorum) Mog(ontiaci) — a. 276 n. Chr. — 6769 T. Florius Saturninus vet(eranus) ex sig(nifero) leg(ionis) XXII pr(imigeniae) p(iae) f(idelis) Alexandrianae m(issus) h(onesta) m(issione) allectus in ordi[n]em c(ivium) R(omanorum) et.[4] Mog[ont(iacensium)]. Auch der Glaube der canabarii hat sich völlig gewandelt. An Stelle des Iuppiter optimus maximus, des Schirmherrn der Römer, ist mit der Renationalisierung[5] des Reiches sein keltischer Vetter Sucaelus getreten.

Nach Sucaelus ist auf dem Altar des exactors der Genius loci genannt. Er erscheint auf unserem Denkmal auf der rechten Seite als Genius castrorum in seiner Individualität durch das Bild näher bestimmt. Ihm ist Fortuna zugesellt. Auch sie ist eine Gottheit des Ortes. Vor der Front des Lagers auf dem Abhang nach dem Rheine hatten sich in Jahrhunderten ungestörten Friedens römische Kaufleute niedergelassen. Diese Ansiedlung war ursprünglich ein Teil der Canabae, aber allmählich durch ihre abgesonderte Lage zu einer

---

[1] Mommsen *Hermes* 18, 404. Ramsay *Cities and Bishoprics of Phrygia* I 1, 2 passim; Rostowzew *Österr. Jahresh.* 4. Beibl. S. 37 ff. Premerstein *Wiener Studien* 24, 141 ff.

[2] C. III 14509 (Viminacium) Neubau der Canabae. In Mainz sind die Canabae noch im Jahre 255 nachweisbar C. XIII 6780.

[3] Vgl. Dittenberger. Olympia V n. 110.

[4] So zeigt der Abklatsch. [5] *Philologus* 61, 1902, 27.

eigenen Gemeinde herangewachsen, hieß sie vicus novus.[1] Im Gebiete dieses 'Neudorfs' fand sich noch an seinem ursprünglichen Platze, an dem Wege, der von der porta praetoria nach der Rheinbrücke führte, der Altar C. XIII 6676 Fortunae Aug(ustae) sacr(um) Nemonius Senecio c(urator) v(ici) et T. Tertius Felix q(uaestor) et C. Atius Verecundus act(or) d(e) s(uo) p(osuerunt). Es sind die Beamten des vicus novus, die der Fortuna den Altar setzen. Schon in der Zeit des Severus, der den Soldaten gestattete, mit ihren Frauen zusammen zu leben[2], werden die Legionare in dem wohlgebauten[3] vicus novus gewohnt haben. Als gegen das Ende des dritten Jahrhunderts mit dem gänzlichen Schwinden der militärischen Kraft das weitgedehnte Lager nicht mehr gehalten werden konnte, behauptete man wenigstens den Steilrand und umschloß die Praetentura, sowie den vicus novus mit einer neuen gemeinsamen Mauer.[4]

Auch für das Relief der Rückseite ist eine Beziehung auf eine bestimmte Örtlichkeit des römischen Mainz leicht zu erkennen. Denn wir wissen, daß zwei Gemeinwesen, die in der Nähe des Lagers sich befanden, nach den Göttern Apollo und Salus benannt waren. Es lehren dies zwei Inschriften C. XIII 6688 Genio collegii iuventutis vici Apollinesis — 6723 I(ovi) o(ptimo) m(aximo) et Iunoni Reginae vicani salutares. Der Vicus der Salus hat sicher schon im ersten Jahrhundert[5] bestanden. Aber eben in dieser Zeit kleidet sich der gallische Glaube in das römische Gewand. Grannus und Sirona, die Schutzgötter der gallischen Niederlassung, die an der Mündung des Main in den Rhein lange bestanden hatte, ehe die Römer

---

[1] C. XIII S. 303.

[2] Mommsen C. III p. 2011; P. Meyer *Archiv f. Papyrusforschung* III 68.

[3] C. XIII 6786 [ob immunitatem a vi]canis [vi(ci) n(ovi) sibi c]oncess[am memor ben]efici [viam p(assuum)] DCCC [sua pecunia strav]it. Die Distanz bezeichnet die Länge der Straße von der porta praetoria des Lagers bis an die römische Rheinbrücke.

[4] C. XIII S. 302, 2. [5] Vgl. Zangemeister zur Inschrift.

ihr Lager erbauten, sie nennen sich unter römischer Herrschaft Apollo und Salus.

Das Gegenstück zu dem Genius castrorum des Reliefs der rechten Seite bildet der Ἑρμῆς ἀγώνιος des Reliefs der linken Seite. Diese Gottheiten hat der bildende Künstler in tieferer Absicht einander gegenübergestellt. Durch seine durchgreifenden Änderungen hatte Septimius Severus auch dem Heere des Abendlandes den orientalischen Charakter aufgedrückt. In seinem Heere sind es nach Aegyptens Vorbild die Lagerkinder, aus denen die Legionen sich ergänzen. So wird in dieser Zeit auch in der bürgerlichen Niederlassung die Jungmannschaft zu festen Verbänden, collegia iuventutis, zusammengeschlossen, sowohl am Limes[1] als im Inneren des Reiches, wo sie in der Mitte des dritten Jahrhunderts den Wachdienst auf den Reichsstraßen leisten.[2] Es entspricht dieser Entwickelung, daß auch in Mainz zwei solche Verbände sich finden, das collegium iuventutis vici Apollinensis[3] und die iuventus Vobergensis.[4] Das zur bloßen Miliz herabgesunkene Heer des Severus[5] verlegte die Ausbildung, die der Dienst selbst dem Soldaten nicht mehr gab, in die Vorstufe des Kriegsdienstes, die Übungen der Iuventus. Die Siegeskraft der Iuventus stellt das Bild der

[1] C. XIII 6468, 6549 (a. 222). 7424 (a. 242). In diesen Dörfern am Limes kann nun gar um die Mitte des dritten Jahrhunderts das collegium iuventutis kein Turnverein nach Art der griechischen νέοι gewesen sein.

[2] C. 4131 Num(inibus) Aug(ustorum) fara[to]rem exaedificaverunt suo in[p]endio iuniores vici hic co(n)sistentes loco sibi concesso et donato a vikanis Bedensibus a. 245 p. Chr. farator ist nach Buechelers Erklärung turris speculatoria. Vgl. n. 3632.

[3] C. XIII 6688 vgl. oben.

[4] C. XIII 6689. Es sind germanische Colonen. Die Auflösung der Reichswehr durch die Ansiedlung germanischer Dediticii im Limesgebiet tritt schon unter Severus Alexander ein. *Westd. Zeitschr.* 1902, 206.

[5] Selbst die Chargen der Principales werden erblich, so daß der Sohn eines bucinators schon mit 6 Jahren bucinator ist. Vgl. meine Bemerkungen bei Hofmann *Supplement der österr. Jahresh.* V 80.

linken Seite dar, auf dem Mercurius von Victoria als Sieger bekränzt wird.

Mit Recht hat Haug das Mainzer Denkmal in eine Reihe gestellt mit den sog. Viergöttersteinen, die als Basen Iuppitersäulen trugen. Dies war zweifellos die Bestimmung des Mainzer Denkmals, aber es unterscheidet sich von den anderen Basen durch den Reichtum des figürlichen Schmuckes und die Feinheit der Erfindung. Das Vorbild der uns erhaltenen dürftigen Wiederholung muß ein Denkmal von ganz anderer Bedeutung gewesen sein, ein Gegenstück zu jenem großartigen Denkmale aus neronischer Zeit, das eben durch die Kunst und die Umsicht der Mainzer Museumsverwaltung seiner Auferstehung entgegengeht.[1] Die Gegenüberstellung der beiden Denkmäler soll später versucht werden.

[1] Vgl. den vorläufigen Bericht Koerbers *Westd. Korr.-Bl.* 1905, 98 ff.

Vorder-seite.

b) rechte Seite

d) linke Seite.

c) Rück-seite.

Altar aus Mainz.

Die biblischen Schöpfungsberichte[1]

Von **Friedrich Schwally** in Gießen

Der Hergang bei der Schöpfung der Welt wird von der Bibel in doppelter Gestalt überliefert. Die eine, I. Mos. Kap. 1, 1—2, 3, beginnt mit den bekannten Worten: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" und schließt mit der Einsetzung des Sabbats als Ruhetag.[2] Hierauf folgt unmittelbar die zweite Gestalt des Mythus V. 5: „Ehe noch Gesträuch des Feldes vorhanden noch Kraut des Feldes gesproßt war . . .,[3] (V. 7) da

[1] Diese Ausführungen sind die wesentlichen Teile eines Vortrages, den ich am 19. Dezember 1904 in einer Sitzung der Ortsgruppe Gießen des hessischen Vereins für Volkskunde gehalten habe. Da ich nicht vor Fachgenossen sprach und jetzt auch nicht in erster Linie für sie schreibe, war hier und da eine größere Breite der Darstellung unerläßlich.

[2] Die Einzelheiten sind sehr verworren, da die Verse 2, 1—3 nicht nur sehr verschieden an Alter und Herkunft, sondern auch durch Glossen entstellt sind. Die Wendung „sein Werk, welches er gemacht hatte" (מלאכתו אשר עשה) kommt in den paar Zeilen nicht weniger als dreimal vor, zuletzt in der Form der stilistischen Monstrosität אשר ברא לעשות, welche kein Geringerer als H. Ewald den Nachfahren mundgerecht gemacht hat (Hebr. Gramm. 7. A. § 285 a). Der Terminus *bārā* „schaffen" findet sich übrigens innerhalb des ersten Schöpfungsberichtes nur an zwei Stellen, V. 21. 27 (sonst überall *'āsāh*), außerdem nur in den Überschriften 1, 1; 2, 4. — Über V. 4a „Dies ist die Geburtsgeschichte des Himmels und der Erde" ist mit Bestimmtheit nur so viel zu sagen, daß er der Form nach eine Überschrift ist; gehört dieselbe zum Vorhergehenden, so ist sie an falsche Stelle geraten, gehört sie zum Folgenden, so bleibt unerklärlich, wie der Bericht von der Schöpfung des Paradieses zu einem so hochtrabenden Titel gekommen ist.

[3] Der durch Punkte angedeutete Text scheint stark durch Glossen erweitert zu sein. Und von dem einzigen Satz, welcher mit Sicherheit der ältesten Quelle angehört, V. 6a „und Flut stieg herauf von der Erde" וְאֵד יעלה מן הארץ, ist nicht klar, wie er syntaktisch mit dem Umstehenden zu verbinden ist. Ich vermute, daß hinter אֵד ein טֶרֶם ausgefallen ist.

bildete Jahve den Menschen aus Erde[1] und blies Lebensodem in seine Nase, so ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen." Hierauf wird das Paradies eingerichtet mit seinen Flüssen, Bäumen und Tieren und der Adam hineingesetzt. Zu allerletzt entsteht das Weib. Der Unterschied der beiden Rezensionen ist ungeheuer. Hier dramatische Handlung, dort pedantische Aufzählung; hier dreht sich alles um den Menschen, der Anfang und Ende des Aktes ist, dort ist der Mensch nur Schlußstein des Baues und eine Nummer im Kataloge; hier ist die sagenhafte Gestalt des Paradieses der Schauplatz, dort die wirkliche Welt. Im Grunde ist es deshalb verkehrt, von zwei Rezensionen zu reden, denn allein Gen. 1 handelt von der Erschaffung der gegenwärtigen Welt, während Gen. 2 sich ausschließlich auf das Paradies bezieht. Über diese und andere Seiten des Verhältnisses zwischen Gen. 1 und 2 ist schon unglaublich viel verhandelt worden. Im folgenden will ich versuchen, einige Probleme, welche bisher noch gar nicht oder nicht genügend erkannt worden sind, zu stellen und zu lösen.

Wenn man sich die Schöpfungsprodukte der sechs Tage vergegenwärtigt, wie sie Gen. 1 beschreibt, so findet man, daß an drei Tagen, nämlich an dem ersten, zweiten und vierten Tage[2], immer nur je ein Werk oder eine Gruppe gleichartiger Werke entsteht, während der dritte und sechste Tag mit zwei verschiedenartigen Werken bedacht sind. Denn am dritten Tag erschafft Gott einerseits Festland und Meer, anderseits die Pflanzenwelt, am fünften Tage nicht nur die Wassertiere, sondern auch die Vögel, am sechsten Tage aber außer den großen Tieren noch das erste Menschenpaar.

---

[1] *min hā'adāmā* ist wohl Glosse, die vielleicht dem Verfasser von Cohel. 3, 20. 12, 7 noch nicht vorlag. Sonst vgl. zum Verständnis der Stelle Th. Noeldeke's Bemerkungen in dieser Zeitschrift Bd. VIII S. 161.

[2] Am ersten Tage schuf Gott das Licht, am zweiten das Himmelsgewölbe, am vierten die Himmelskörper.

Diese Disposition ist nicht in der Natur der Sache begründet, sondern künstlich zurecht gemacht. Die Einpressung der Schöpfungswerke in das Gefache von sechs Tagen kann schwerlich etwas anderes bezwecken, als die Einsetzung der strengen Sabbatruhe in die Urzeit zurückzuführen. Diese Tendenz liegt offen zutage, auch wenn sie nicht durch Kap. 2, 4 so unverhüllt ausgesprochen wäre: „Und Elohim segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von seinem ganzen Werke aus.“ Die Sabbatfeier im Sinne des puritanischen Sonntag ist aber erst im Exile aufgekommen.

Aus Kap. II v. 2 ist aber vielleicht die Spur einer älteren literarischen Stufe zu erkennen, nach der das Schöpfungswerk auf sieben Tage verteilt war. Denn wenn es heißt „Und Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk“, so scheint daraus hervorzugehen, daß er an diesem Tage noch tätig gewesen ist. Indessen wäre auch bei dieser Anordnung ohne künstliche Zusammenlegung verschiedenartiger Werke nicht auszukommen gewesen. Wir dürfen deshalb noch ältere Rezensionen erschließen, welche das Schöpfungswerk auf acht oder neun Tage, m. a. W. auf ebensoviel Tage verteilten, als Werke vorhanden waren, oder welche überhaupt von jeder Tageseinteilung absahen. In der Tat erscheinen die die Tagzählung markierenden Worte: „Da ward es Abend, da ward es Morgen, erster usw. Tag“ nicht organisch mit dem übrigen verbunden, sondern lose angehängt.

Auch sonst ist der Text von Gen. I keineswegs aus einem Gusse. Das ist meines Wissens früher noch nicht[1] beobachtet worden. Kein Wunder, denn der Wortlaut macht zunächst den Eindruck einer großen Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit. In der Tat ist, trotz mancher Verschiedenheiten, überall ein

---

[1] Nur Bernhard Stade ist in seiner *Biblischen Theologie* I 349 (Tübingen, Mohr 1905) zu ganz ähnlichen Resultaten hinsichtlich der Komposition von Gen. I gekommen. Wir sind aber vollkommen unabhängig voneinander.

gemeinsames Schema durchgeführt, das sich aus den folgenden Wendungen zusammensetzt:

und Gott sprach: es werde
und es geschah so
und Gott machte
und Gott sah, daß es gut war
da ward es Abend, da ward es Morgen, ...ter Tag.

Dieses Formular ist einheitlich genug durchgeführt, um die Annahme nahe zu legen, daß z. B. die Phrase „und es geschah so“, welche nur einmal, beim fünften Tage fehlt, sowie die Phrase „und Gott sah, daß es gut war“, die nur beim zweiten Tag vermißt wird, lediglich durch das Versehen eines Abschreibers in Wegfall gekommen sind. Die alte griechische Übersetzung der Septuaginta hat sie noch bewahrt. Daß Gott dem Erschaffenen Namen gegeben habe, ist nur bei den drei ersten Tagewerken gesagt. Die Ursache dieser Ungleichmäßigkeit ist aber nicht klar.

Dagegen trete ich den Beweis dafür an, daß innerhalb jenes gleichmäßig durchgeführten Schemas diametral verschiedene, miteinander nicht zu vereinbarende, Anschauungen vorhanden sind.

Beim sechsten Tage heißt es: „Und Elohim sprach: Die Erde lasse hervorgehen lebendige Wesen nach ihrer Art, Vieh, Gewürm und Wild des Feldes nach seiner Art, und es geschah so.“ Wenn Gott der Erde befiehlt, lebendige Wesen hervorzubringen, so beabsichtigt er nicht, selbst als Bildner der Tiere aufzutreten, er beschränkt sich vielmehr darauf, der Materie durch sein Machtwort den Anstoß zu geben, die Materie bringt hierauf die Werke aus sich allein hervor. Die Worte „und es geschah so“ können dann nichts anderes ausdrücken als den Gedanken, daß der Befehl der Gottheit sich alsogleich verwirklichte, sie konstatieren mit anderen Worten, daß das Resultat der gewollten Absicht entsprach. Wenn aber der Text fortfährt: „Und Elohim machte das Wild des Feldes nach seiner Art und das Vieh nach seiner Art, und alles Gewürm auf dem

Boden nach seiner Art", so steht dieses eigenhändige Schaffen Gottes nicht nur mit der abschließenden Wendung „und es geschah so", sondern auch mit dem Inhalt des göttlichen Befehlswortes in einem schneidenden Widerspruche.

Diese widerspruchsvolle Komposition ist nun durch den ganzen Schöpfungsbericht hindurch nachzuweisen. Die Texte, welche den zweiten, vierten und fünften Tag behandeln, sind der eben besprochenen Stelle analog, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Phrase „und es geschah so" zweimal auf die andere „und Gott machte" folgt (V. 7. 22 LXX). Die übrigen Texte bedürfen einer besonderen Analyse.

Am ersten Tage sprach Elohim: „Es werde Licht!" Die Wendung „und es geschah so" fehlt hier, aber sie ist sinngemäß umschrieben durch die Worte „und es ward Licht". Davon, daß Gott das Licht gemacht habe, ist keine Silbe zu lesen. Nur wird nachher gesagt, daß Gott zwischen Licht und Finsternis geschieden habe. Aber auch diese Behauptung stimmt schlecht zu der vorher vertretenen Anschauung von dem göttlichen Wirken allein durchs Wort. Richtiger wird beim zweiten Tag die beabsichtigte Scheidung zwischen den Wassern unter und über der Feste bereits in den göttlichen Befehl hineingenommen, indem Elohim spricht: „Es werde eine Feste zwischen den Wassern und sie scheide zwischen Wasser und Wasser."

Der Abschnitt von der Erschaffung des Menschen ist der einzige innerhalb des ganzen Kapitels, in dem von einem Befehlsworte Gottes nichts zu lesen ist. Vielmehr heißt es V. 26: „Und Elohim sprach: Lasset uns Menschen machen",[1] worauf V. 27 folgerichtig fortfährt: „Und Elohim schuf[1] den

[1] Hinter נַעֲשֶׂה „wir wollen machen" erwartet man „und er machte" bzw. „und sie machten" *vajja'as(ū)*; das jetzt dastehende וַיִּבְרָא scheint auf Korrektur zu beruhen, da der Ausdruck *bārā* in Gen. I außer der redaktionellen Überschrift nur noch beim fünften Tage gebraucht wird. An der Stelle V. 21 ist sein Auftreten noch viel rätselhafter, während der Bericht von der Erschaffung des Menschen auch in anderer Beziehung aus dem Rahmen der übrigen Werke herausfällt.

Menschen.“ Trotzdem steht am Schlusse V. 30 ganz sinnlos „und es geschah so“.

Ein völlig harmonisches Schema hat sich allein beim dritten Tage erhalten: „Und Elohim sprach: es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an einem Ort, daß das Trockne sichtbar werde; und es geschah so .... Und Elohim sprach: die Erde lasse junges Grün hervorsprossen ... und es geschah so.“ Hierauf folgen jetzt allerdings die Worte „und die Erde sproßte hervor“ usw., aber diese redaktionelle Erweiterung verstößt wenigstens nicht gegen den Sinn des Zusammenhangs, so überflüssig sie auch ist.

Da das Schema: „und Elohim sprach, es werde“ samt dem dazu gehörigen Komplemente „und es geschah so“ mit dem anderen Schema „und Gott machte“ schlechterdings nicht zu vereinbaren ist, so müssen wir daraus den Schluß ziehen, daß diese Schemata verschiedener Herkunft sind. Und zwar dürfte die große Vollständigkeit, in der sich jedes Schema noch jetzt aus Gen. I herausschälen läßt, sowie sein fester und gleichmäßiger Stil meines Erachtens darauf hindeuten, daß sich nicht etwa das eine Schema als eine Schicht von Glossen auf das andere gelegt hat, sondern daß beide Rezensionen ursprünglich einmal selbständig für sich vorhanden waren und später harmonistisch ineinander gearbeitet wurden.

Unter den vielen schwierigen Fragen, welche sich hieran knüpfen lassen, will ich nur diejenige nach dem Alter dieser Rezensionen und der Tendenz ihrer redaktionellen Vereinigung untersuchen. Hierbei muß die jetzige Einleitung des Schöpfungsberichtes V. 2 einstweilen unberücksichtigt bleiben, da nicht festzustellen ist, welcher von beiden Rezensionen sie ursprünglich angehörte.

Das hohe Alter des Schemas „Und Gott machte“ leuchtet am deutlichsten hervor aus den Worten, mit denen V. 26 die Menschenschöpfung eingeleitet wird: „Und Elohim sprach, lasset uns Menschen machen!“ Hier kann nämlich nicht der

aus anderen Sprachen bekannte Majestätsplural vorliegen, da derselbe dem Hebräischen fremd ist. Von Gott gebraucht findet sich dieser Plural nur noch an einer einzigen Stelle der jüdischen Bibel, Gen. XI, 7: „Wohlan, wir wollen herabsteigen und ihre Sprache verwirren", in der Sage vom Turmbau, deren babylonische Herkunft auf der Hand liegt. In der Parallele zu Gen. I, 26, nämlich Gen. II, 18, spricht Elohim zwar nach dem hebräischen Text: „ich will ihm eine Gehilfin machen", aber die Septuaginta haben noch den Pluralis „wir wollen .... machen" in ihrer Vorlage gehabt. In allen diesen Stellen wendet sich eine Gottheit an andere, um gemeinsam mit ihnen etwas zu unternehmen, wir befinden uns also in einem polytheistischen Kulturkreis.

Was das andere Schema anbelangt, so sieht die ältere Exegese in dem Schaffen Gottes allein durchs Wort ein klassisches Zeugnis des Supranaturalismus, der die Gottheit aus jeder organischen Verflechtung mit der Natur loslösen will. Wenn dieses Schema wirklich aus solchen Gedanken hervorgegangen wäre, so müßte es sehr jung sein. Es gibt aber auch einen primitiven Supranaturalismus, der auf den niedersten Stufen der Kultur zu Hause ist und sich nicht einmal auf die Götter oder Geister beschränkt. Die Wirkungskraft der Formeln des Zauberers ist von den Zauberworten eines Schöpfer-Gottes nur graduell verschieden. Es ist deshalb zu erwägen, ob das fragliche Schema nicht heidnischen Ursprunges ist.[1] Das ist in der Tat wahrscheinlich, da, wie wir später noch sehen werden, die biblische Kosmogonie überhaupt auf uralter Tradition beruht.

Die Zusammenschweißung der zwei Rezensionen zu einer einheitlichen Erzählung läßt sich so erklären, daß das Schema „Und Gott sprach, es werde ... und es geschah so" von dem Redaktor im Sinne des höheren Supranaturalismus des Juden-

---

[1] Vgl. auch Richard Reitzenstein *Poimandres* S. 5, n. 3. 63f.

tums verstanden wurde. Auf der anderen Seite aber konnte ein Erzähler, der die Selbstherrlichkeit Gottes gegenüber der Welt wahren wollte, der Meinung sein, daß diese Tendenz gerade durch das andere Schema „Und Gott machte“ am zutreffendsten zum Ausdruck käme. Denn wenn auch bei der ersten Betrachtungsweise alles allein durch das göttliche Wort hervorgebracht wird, so ist doch dabei der Materie ein nicht unbedenklicher, selbständiger Anteil an der Entstehung eingeräumt, welcher leicht auf unabhängig von der Gottheit in der Materie liegende keimhafte Anlagen zurückgeführt, mit anderen Worten in evolutionistischem Sinne gedeutet werden kann. Angesichts dieser Unsicherheit gewinnt vielleicht eine dritte Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß bei der Ineinanderarbeitung der beiden Schemata überhaupt keine Tendenz maßgebend war, daß wir es vielmehr mit einem literarisch-technischen Kunststück zu tun haben, indem ein belletristischer oder erbaulicher Schriftsteller, der seinen Lesern etwas Neues bieten wollte, zwei der beliebtesten Rezensionen des Schöpfungsmythus unter strenger Wahrung ihres Kolorits, zu einer Einheit verband.

Wie ich schon vorhin hervorgehoben habe, kann das Verhältnis der beiden Quellen von Gen. I zu der Einleitung V. 1. 2 nicht mehr festgestellt werden. Das ist um so bedauerlicher, als gerade von diesen Versen aus, infolge der Fülle von mythologischen Vorstellungen, die in ihnen zusammengedrängt sind, auf Wesen und Entstehung des ganzen Mythus mehr als ein bedeutsames Licht fällt.

Vor allen Dingen erfahren wir aus ihnen, daß die Materie, welche Elohim zu der jetzigen sichtbaren Welt umgestaltete, nicht von ihm erschaffen, sondern von Anfang an und unabhängig von der Gottheit vorhanden war. Die Erzählung von der Schöpfung beginnt erst V. 3 mit dem Lichte. Allerdings wird V. 1: „Im Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde“ von vielen Auslegern auf die Urmaterie bezogen. Aber

diese Auffassung verstößt gegen den hebräischen Sprachgebrauch. Und wenn ein Redaktor durch Einschiebung der Worte „schuf Elohim den Himmel und die Erde“, oder anders syntaktisch konstruiert „als Elohim . . . schuf“, etwa beabsichtigt haben sollte, die Vorstellung von der Urmaterie zu beseitigen oder zu verhüllen, so hat er seinen Zweck nicht erreicht.

„Und die Erde war wüste und leer, und es war finster auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“ Um eine Anschauung von dem Chaos zu gewinnen, dürfen wir uns freilich nicht bei der Lutherschen Übersetzung beruhigen. An Stelle von „wüste und leer“ stehen im hebräischen Text zwei Substantive, die auch in den Jargon übergegangenen *Tōhū* und *Bōhū*. Die Etymologie der gewiß uralten Worte ist völlig dunkel, sicher ist nur, daß *Bohu* nirgends „Leere“ bedeutet, sondern ebenso wie *Tohu* von wüsten und zerstörten Plätzen gebraucht wird. Der jetzige Text, nach dem diese Aussage nur von der Erde und nicht auch von dem Himmel gemacht ist, geht vielleicht auf einen älteren zurück, in dem es einfach hieß: „Im Anfang war ein *Tohu* und *Bohu*.“

„Und Finsternis lagerte auf der Oberfläche Tehoms.“ *Tehōm* heißt[1] niemals Tiefe, wie Luther übersetzt, sondern bezeichnet, was andere Stellen des Alten Testaments (Gen. 8, 2. Jes. 51, 10. Amos 7, 4) deutlich erkennen lassen, den großen Weltenozean, der die gegenwärtige Erde trägt. Tehom ist aber kein Gattungswort, sondern ein Eigenname, da es nicht nur hier, sondern auch überall sonst im Alten Testament (19 mal) ausnahmslos ohne Artikel erscheint, und zwar ist es ein weiblicher Name, da es regelmäßig als Femininum konstruiert wird. Die naheliegende Vermutung, daß hier eine mythologische Personifikation vorliegt, wird durch das babylonische Welt-

[1] Die Etymologie ist in völliges Dunkel gehüllt. Alle bisherigen Versuche, dasselbe zu lüften, sind wertlos. Die Vorstellung, daß die Erde auf Säulen ruhe, die anscheinend in מְצֻקֵי, I. Sam. 2, 8, vorliegt, steht ganz für sich allein.

schöpfungsepos bestätigt. In diesem wird der Urzustand durch zwei Personen dargestellt, eine männliche, *Apsu*, und eine weibliche, *Tiāmat* mit Namen, die ihre Wasser zusammen mischten. Die letztere ist aber, wie schon andere gesehen haben, mit hebr. *Tehōm* identisch. Als erstes Schöpfungswerk entstehen nach dem babylonischen Epos die Götter, und zwar in drei aufeinander folgenden Generationen. Wie und wodurch diese Theogonie zustande kommt, wird verschwiegen, doch muß *Tiāmat* einen hervorragenden Anteil daran haben, da sie gelegentlich „Göttermutter" genannt wird. *Tiāmat* zieht nun eines Tages einen Teil der neuerstandenen Götter auf ihre Seite, um die anderen zu bekämpfen. Sie unterliegt aber, der Gott *Marduk* zerstückt ihren Leichnam in zwei Teile und bildet aus dem einen den Himmel, aus dem anderen — der Text ist hier schlecht erhalten — vielleicht die Erde. Von diesem ganzen Drama hat sich in Gen. I nichts erhalten als der Name der wichtigsten Person, der *Tiāmat.*

In dem Schlusse des zweiten Verses von Gen. I wird noch eine andere mythologische Person auf die Bühne gebracht, nämlich der Geist Elohims, der auf den Wassern brütet. Der Ausdruck „brüten" scheint darauf hinzuweisen, daß die Gottheit als ein Vogelweibchen vorgestellt war, das die Welt durch Bebrüten der chaotischen Wasser hervorbrachte. Ist das richtig, so müssen die Worte „Geist Elohims" eine tendenziöse Korrektur sein, um diese den Späteren anstößig gewordene Vorstellung zu beseitigen. Aus babylonischer Mythologie kann dieser merkwürdige Zug der hebräischen Sage bis jetzt nicht erklärt werden. Man hat deshalb die bei Phöniziern, Ägyptern, Indern und Polynesiern[1] verbreitete Vorstellung von einem Weltei zum Vergleich herangezogen. Unter diesen könnten die Phönizier und Ägypter zu der israelitischen Sage historische

[1] Vgl. Waitz-Gerland *Anthropologie der Naturvölker* Bd. VI S. 234, 237, 665. — Adolf Bastian *Die heilige Sage der Polynesier* S. 12, 229, 240, übrigens ein nur mit großer Vorsicht zu benutzendes Buch.

Beziehungen haben. Aber bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung läßt sich nichts darüber sagen.

Ist Mitte und Schluß von Vers 2 mythologisch, so dürfen wir dasselbe auch vom Anfange vermuten. Da Tehom sicher mit Tiāmat identisch ist, könnte in Tohu va-Bohu eine dem babylonischen Apsu entsprechende männliche Personifikation enthalten sein. Weitere Aufklärung ist indessen nur von neuen inschriftlichen Funden zu erwarten.

Der zweite Vers von Gen. I ist, wie wir gesehen haben, eine wahre mythologische Schatzkammer, schade, daß dieselbe nur elende Trümmer enthält. Die jetzige Fortsetzung dazu atmet einen ganz anderen Geist: 1. sie erzählt keine dramatische Handlung, sondern ist ein schematischer Katalog; 2. keines ihrer beiden Schemata ist mit der Tatsache, daß eine Gottheit das chaotische Wasser bebrütet, in Einklang zu bringen; 3. sie entbehrt jeden mythologischen Zuges. Einzig und allein der Abschnitt von der Erschaffung des ersten Menschen hat polytheistische Färbung.

Dieser (Gen. I, 26—30) birgt auch sonst interessante Probleme, die um so mehr ins Auge springen, wenn wir sie mit dem parallelen Bericht in Gen. II vergleichen. Die Darstellung von Gen. II ist nicht nur die ausführlichste, sondern auch die klarste, obwohl der innere Zusammenhang des Dramas noch von niemand begriffen worden ist: Jahve bildete (*jāṣar*) den ersten Mann, den Adam, aus Erde und blies Lebensodem in seine Nase. Dann richtete er den Paradiesesgarten ein und gab ihn dem Adam zur Wohnung. Als nun Jahve den Mann so mutterseelenallein sieht, jammert es ihn seiner Einsamkeit, und er beschließt, ihm eine Gehilfin[1] zu machen,

[1] Hebr. *'ezer* (עזר) heißt überall „Hilfe". Die hier vorauszusetzende Übertragung ist denkbar, aber nicht besonders einleuchtend. Es ist deshalb zu erwägen, ob nicht eine andere noch unbekannte Spezialbedeutung vorliegt, oder ein mißverstandenes babylonisches Lehnwort, wenn nicht gar eine tendenziöse Korrektur, um ein anstößiges Wort sexueller Bedeutung zu beseitigen.

die um ihn sei. Jahve macht sich auch sogleich ans Werk, aber er bringt nur Tiere und Vögel zustande. Und er führt jedes einzelne Stück, sobald es fertiggestellt ist, dem Adam vor, damit er es auf seine Zugehörigkeit zu sich prüfe. Doch dieser weist alles ohne Ausnahme zurück. Und selbst nachdem die ganze Mannigfaltigkeit der Tierwelt entstanden war, fand sich kein Wesen darunter, das Adam durch den Namen Männin als zu sich passend anerkennen konnte. Wie diese lange Kette von mißlungenen Versuchen zeigt, fiel Jahve die Erschaffung des Weibes außerordentlich schwer. Und die Tierwelt des Paradieses tritt nicht durch einen selbstständigen Schöpfungsakt ins Dasein, sondern erscheint nur als gelegentliches, rein zufälliges Nebenprodukt bei der Erschaffung der Eva. Die Tiere sind mit anderen Worten als mißlungene Fräuleins vorgestellt. Hat Jahve bei diesen Versuchen bisher als Material Lehm benutzt, so sieht er sich jetzt durch seine Mißerfolge genötigt, ein neues Verfahren einzuschlagen, nämlich das Weib nicht, wie den Adam und die Tiere, aus Erde, sondern aus einem Teile des Adamleibes zu bilden. So läßt denn Jahve den Adam in einen tiefen Schlaf fallen, nimmt eine seiner Rippen heraus und baut diese zu einem Wesen um, das von Adam als „Männin“ begrüßt wird. Das schließliche Gelingen des Werkes quittiert der Ungeduldige seinem Gott mit den Worten: Endlich (wörtlich: „dieses Mal“) Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!

Erst lange, nachdem ich diesen Sinn des Zusammenhanges von Gen. II, 18 ff. erschlossen hatte, ist mir aus einem weit entfernten Kulturkreis, dem polynesischen, eine Parallele bekannt geworden. Nach einer Sage der Fidschi-Insulaner gingen der Entstehung des ersten Menschenpaares mehrere mißglückte Versuche voraus; und das Weib gelang sogar erst, nachdem Ndengei noch einen anderen Gott zur Mitarbeit herangezogen hatte.[1]

[1] Waitz-Gerland a. a. O. S. 664 f.

Der biblische Text verzeichnet nur die massiven Tatsachen des Dramas, während die verknüpfenden Motive vollständig fehlen. Ob diese merkwürdige Kürze und Rätselhaftigkeit des Stiles ein Zeichen von Altertümlichkeit ist, oder auf Überarbeitung beruht, darüber läßt sich streiten. Sind aber jene Verbindungslinien, wie ich für wahrscheinlich halte, wirklich wegen ihrer allzu naturalistischen Auffassung von der Gottheit ausgemerzt worden, so muß man anerkennen, daß dem Überarbeiter seine Absicht nicht schlecht gelungen ist, indem bis auf den heutigen Tag noch kein Kommentar den Sinn des Zusammenhanges begriffen hat. Nichtsdestoweniger hat man die Schwierigkeit der logischen Verbindung von Vers 18 und 19 schon in altjüdischer Zeit empfunden und deshalb in Vers 19 hinter *'elōhīm* das Wörtchen *'ōd* = „ferner, weiter" eingeschoben (Septuaginta, Samaritaner). Obwohl im Grunde hierdurch gar nichts gebessert wird, haben sich doch moderne Ausleger in ihrer Ratlosigkeit dazu verleiten lassen, diese Lesart in den hebräischen Text aufzunehmen.

Fast noch schlimmer steht es mit dem herkömmlichen Verständnis des anderen Berichtes von der Menschenschöpfung.

I, 26: „Und Elohim sprach: Lasset uns Menschen (*ādām*) machen, nach unserem Bilde, in unserer Ähnlichkeit[1], und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle Tiere." Das Verbum „und sie sollen herrschen" läßt keinen Zweifel darüber, daß unter *ādām* ganz allgemein das Menschengeschlecht gemeint ist. Falls aber diese Worte (= V. 26b), wie wahrscheinlich ist, ein nach V. 28b gearbeiteter Zusatz sein sollten, hätten wir freie Hand, *ādām* speziell auf den ersten Mann, den Adam zu beziehen, da für denselben im Hebräischen nicht nur der Ausdruck *hā-ādām* (vgl. II, 7), sondern auch *ādām* allein und ohne Artikel vorkommt (Gen. 4, 25. 5, 1. 3).

[1] *ẓelem* und *demūth* sind hier nicht synonym, sonst wäre die Verschiedenheit der Präpositionen vor beiden Wörtern nicht zu erklären.

Wie man aber auch hierüber urteilen möge, in der Fortsetzung V. 27 ff. ist lediglich von der Erschaffung des ersten Menschenpaares die Rede: Und Elohim schuf den Adam (*hā-ādām*) nach seinem Bilde, nach dem Bilde Elohims schuf er ihn.“ Wenn unter *hā-ādām* das Menschengeschlecht gemeint wäre, müßte es hernach heißen: nach dem Bilde Elohims schuf er sie (hebr. אֹתָם, nicht אֹתוֹ, wie wirklich im Texte steht).

Die zweite Hälfte des Verses — nach Luthers Übersetzung „und er schuf sie, ein Männlein und Fräulein“ — hat nach der Auffassung fast aller Ausleger Adam und Eva im Auge. Aber die Ausdrucksweise ist mehr als merkwürdig: 1. Daß der erste Mann, der Adam, geschaffen worden, ist ja bereits zweimal mit Emphase betont (V. 27a, b) worden, und man versteht schlechterdings nicht, zu welchem Zwecke das noch ein drittes Mal gesagt wird, während das Weib nur ganz beiläufig erwähnt ist. 2. Desgleichen macht in syntaktischer Beziehung das pronominale Objekt *ōthām* = „eos, sie“ unüberwindliche Schwierigkeiten. Auf *hā-ādām* im Anfang des Verses kann es nicht gehen, da *hā-ādām* eben den Adam bezeichnet. Wiese es auf die vorher genannten Objekte Männlein und Fräulein zurück, so wären diese dadurch mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, und man müßte übersetzen: „ein Männlein und Fräulein, sie schuf er.“ Solcher Redeweise ist aber im Zusammenhange kein Sinn abzugewinnen.

Alle diese Schwierigkeiten verschwinden sofort, wenn wir mit einer sehr leisen Korrektur an Stelle des unerklärlichen *ōthām* „eos“ den Singular *ōthō*[1] „eum“ lesen. So ergibt sich folgende Übersetzung: „Und Elohim schuf den Menschen nach seinem Bilde . . . . männlich und weiblich[2] schuf er

---

[1] Der Konsonantentext der hebräischen Formen אתם und אתו unterscheidet sich, wie man sieht, kaum.

[2] Die Worte des Originales, die Luther durch „ein Männlein und Fräulein“ wiedergegeben hat, *zākār, neqēbā* sind reine Geschlechtsbezeichnungen, die auch von Tieren gebraucht werden und substantivisch (Männchen, Weibchen) oder adjektivisch, wie oben geschehen, übersetzt werden können.

ihn." Wir erfahren aus diesem Texte die überraschende Tatsache, daß Adam ein doppeltgeschlechtiges Wesen war.

So grotesk diese Vorstellung auch manchem erscheinen mag, liegt sie doch ganz auf dem Boden antiker Mythologie. Nach dem Bundehische[1] wuchsen die Ureltern des Menschengeschlechts zuerst zusammen auf unter der Gestalt der Schößlinge einer sich verschlingenden Rivaspflanze und nahmen erst später die unabhängigen Gestalten von Mann und Frau an.

Plato, in einer dem Aristophanes in den Mund gelegten Rede des Symposion[2], erklärt die Entstehung der Liebessehnsucht (ἔρως) in folgender Weise. Im Anfange gab es drei Arten von Menschen, Doppelmänner, Doppelweiber und Mannweiber. Um den Übermut dieser Ungeheuer zu bändigen, teilte Zeus jedes in zwei Teile, drehte die Gesichter nach der Schnittseite und ließ durch Apollo Haut über die Wunde ziehen. Die getrennten Hälften suchten sich nun, gingen aber größtenteils zugrunde, da sie ihre Sehnsucht nicht stillen konnten. Da erbarmte sich Zeus der Überlebenden und versetzte auch ihre αἰδοῖα nach vorne. Diese Darstellung ist selbstverständlich Resultat philosophischer Spekulation, derselben liegt aber ohne Frage altes mythologisches Material zugrunde.

Angesichts der deutlichen Abhängigkeit anderer Züge der biblischen Kosmogonie von Babylon — siehe oben S. 168 — ist es von besonderer Wichtigkeit, daß auch die babylonische Sage fabelhafte, zweigeschlechtige Urmenschen kennt, wie aus den bei Eusebius[3] erhaltenen Mitteilungen des Berosos (ca. 275 v. Chr.) erhellt: *ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετραπτέρους καὶ διπροσώπους· καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἕν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖα δὲ δισσά, ἄρρεν καὶ θῆλυ.*

---

[1] Jackson im *Grundriß der iranischen Philologie* II 673 f.
[2] 189 D, 190 A.
[3] *Chronic. lib. prior ed. Schoene* S. 14 f.

Innerhalb des Judentums ist das richtige Verständnis von Gen. I, 27 niemals ganz erloschen. Denn Talmud und Midrasch, sowie die davon abhängige exegetische Tradition — ich nenne nur Raschi[1] — wissen von dem doppelgesichtigen Adam, durch dessen Auseinanderspaltung Eva entstanden ist. Neuere Ausleger machen diese Überlieferung als jüdische Geschmacklosigkeit lächerlich, von anderen wird sie vornehm ignoriert; sie alle verraten aber damit nur einen bedauerlichen Mangel an religionsgeschichtlichem Verständnis.

Hinter V. 27 muß einst gesagt gewesen sein, wie aus dem androgynen Urmenschen zwei besondere Personen verschiedenen Geschlechtes hervorgingen. An Stelle davon lesen wir jetzt, daß Elohim sie (eos) segnete, zur Fortpflanzung ermunterte und zur Herrschaft über die Erde[2] bestimmte. Diese Fortsetzung war aber erst möglich, nachdem im V. 27 *ōthō* „eum“ in *ōthām* „eos“ geändert und auf diese Weise der ursprüngliche Sinn verwischt war. Im übrigen weisen Inhalt und Form dieses Verses darauf hin, daß ein ausführlicherer Text gewaltsam gekürzt worden ist, indem das erste und zweite Glied nicht allein ganz parallel sind, sondern noch dazu so gut wie völlig gleichen Wortlaut haben, während das dritte Glied einen neuen Gedanken hinzufügt.

Da das dritte Glied von V. 27 dadurch aus dem Rahmen des Parallelismus herausfällt, liegt die Vermutung nicht ferne, daß dasselbe interpoliert sei. Hiergegen sprechen aber zwei gewichtige Gründe: 1. Man würde nicht begreifen, wie ein Späterer, der die in seiner Vorlage vermißte Erwähnung der

---

[1] מדרש אגדה שבראו שני פרצופים בריאה ראשונה ואחרכן חלקו

[2] V. 29 sieht nicht wie eine Fortsetzung aus, sondern wie ein Nachtrag zu V. 28. In demselben Verhältnis steht V. 30 zu V. 29. — Die Worte לָהֶם אלהים V. 28 sind zu beanstanden, da unmittelbar hinter ויברך אתם אלהים die Wiederholung von Subjekt und Objekt unerträglich ist, da אמר gewöhnlich mit אֶל konstruiert wird, und da להם verdächtig ist, eine Dublette zu אלהים zu sein.

Eva nachtragen wollte, sich dazu der seltsamen Ausdrucksweise des jetzigen Textes bediente. 2. Wenn aber die von mir vorgeschlagene Korrektur richtig ist und V. 27 auf den androgynen Urmenschen geht, so kann das dritte Glied erst recht nicht sekundär sein, sondern muß aus alter Quelle stammen.[1]

Gen. II, 21 läßt das erste Weib aus einer Rippe Adams gebildet werden. Dieser Zug der Sage ist in völliges Dunkel gehüllt, obgleich die Kommentare behaupten, daß, wenn einmal ein Teil des Mannes herausgenommen werden sollte, eine Rippe am nächsten läge. Die Entstehung Evas aus einem Teil des Adamleibes bekommt vielmehr erst dann einen handgreiflichen Sinn, wenn dieser Adam als eine Art androgynes Wesen vorgestellt wird. Diese Auffassung würde noch mehr in die Augen springen, wenn hebr. *ṣēlāʿ* hier nicht Rippe, sondern Seite[2] bedeuten würde. Wir haben aber gar keine Gewähr dafür, daß der Passus in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen ist.

Immerhin ist der gegenwärtige Text lehrreich genug. Wie er erst verständlich wird durch die Beleuchtung, die von Gen. I, 28 auf ihn fällt, so gibt er anderseits für die Richtigkeit der Interpretation dieser Stelle eine willkommene Bestätigung.

---

[1] Das dritte Glied würde sich trefflich zum ersten fügen

ויברא אלהים את־האדם בצלמו
זכר ונקבה ברא אתו

Das zweite Glied könnte dazwischen geraten sein, nachdem אתו in אֹתָם korrigiert war. In jedem Falle sehen aber die Worte בצלם אלהים ברא אתו nicht redaktionell aus, sondern wie alt überliefertes Gut.

[2] צֵלָע wird im Hebräischen z. B. gebraucht von der Seite eines Berges, Zeltes, Altares, von Seitengemach und Seitenbau. Vgl. lat. *costa* und seine Entsprechungen in den romanischen Sprachen.

Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes

Von **K. Vollers** in Jena

Daß man trotz der relativ jungen und oft überarbeiteten Berichte des Alten Testamentes ein solares Element in dem Gottesbegriff dieser Literatur erblicken müsse, war mir wegen der nicht seltenen Verwendung der Ausdrücke gālâ, gillâ, niglâ in Erzählungen von Theophanien und Offenbarungen und später in paränetischen Stellen längst sehr wahrscheinlich. Indessen drängte ich den Gedanken mehr als einmal zurück, weil die häufige Bezeichnung des Wesens Gottes als kebhôdh Jahwae, *ἡ δόξα τοῦ κυρίου*, Gloria Dei, in Verbindung teils mit den Derivaten von gālâ, teils mit synonymen Ausdrücken außerhalb jener Gedankenreihe zu liegen schien. Erst den merkwürdigen Ausführungen des schwedischen Gelehrten C. V. L. Charlier (Lund) über die astronomische Grundlage des biblischen Versöhnungstages[1] verdanke ich die Anregung, den Ausdruck 'kebhôdh Jahwae' auf die Möglichkeit einer solaren Fassung hin eingehend zu untersuchen. Da das Ergebnis dieser Prüfung mir nicht ganz unbefriedigend zu sein scheint, lege ich es hier zur wohlwollenden Beurteilung anderer vor.

Wenn man sich auf das Alte Testament beschränkt, so kann allerdings weder das Verbum galā, noch das Nomen kābhôdh die solare Auffassung des Gottesbegriffes nahelegen. Auch die Exegese des Qorâns würde uns hier nicht weiter führen, da der streng monotheistische und abstrakte Gottesbegriff des Islams jede Kombination dieser Art ausschloß. Aber die auch aus anderen Quellen genährte reiche arabische Philo-

[1] *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges.* 58 (1904), 386 ff.

logie hat wohl erkannt, daß eine der ursprünglichsten, wenn nicht die erste Fassung der Wurzel galā darin liegt, daß die Sonne, sei es von Gewölk, sei es von Verfinsterung durch den Mond befreit wird und in ihrem vollen Glanze wieder hervortritt. Man beachte, daß der verbale Ausdruck nicht vom Sonnenaufgang gebraucht wird; auf den Mondschein deutet der Ausdruck 'laila galwâ', eine klare Nacht.[1] Als direkte Übertragung sehe ich es an, wenn nun galā von der ersten Enthüllung der Braut oder jungen Frau vor ihrem Gatten am Tage der Hochzeit unmittelbar vor dem Vollzug der ehelichen Verbindung gebraucht wird.[2] Nur eine geringe logisch-syntaktische Verschiebung liegt zugrunde, wenn nicht die Sonne, sondern der durch ihr Licht entstehende Tag Subjekt wird; so Qorân 92,2 oder aktivisch 91,3. Von der Sonne und dem Tage wird tagallā 7,139 auf die an Exod. 33,20 ff. angelehnte Theophanie übertragen, wo aber die Erklärer dieses Zusammenhanges mit keinem Worte gedenken, sondern den entscheidenden Ausdruck mit den matten Synonymen 'sichtbar werden und sich hinwenden' paraphrasieren. Eine gewisse Inkorrektheit liegt schon darin, wenn man sagt: tangalizzulmatu, die Finsternis wird durch das Licht zum Schwinden gebracht.

An den ursprünglichsten Gebrauch des Wortes erinnert es, wenn im Alten Testament niglâ mit der Gottheit als Subjekt verbunden wird, z. Bsp. Gen. 35,7 (Gott), 1. Sam. 2,27; 3,21 (Jahwae) und in einem jungen Texte mit 'kebhôdh Jahwae' (Jes. 40,5).[3] Aber in denselben Texten und anderen wird der Ausdruck vom optischen auf das akustische Gebiet übertragen;

---

[1] Die mehrmals auftretende Deutung des Mannesnamens Ibn Galā (Aglā) als 'Mond' oder 'Tagesanbruch' scheint mir ein wenig gezwungen zu sein.

[2] Ob und wie die anderen Bedeutungen der Wurzel galw hiermit zusammenhängen, ist nicht sicher, kommt auch für unsere Untersuchung nicht in Betracht.

[3] Ob der Name des Riesen Goliat eine solare Deutung zuläßt, soll hier nicht untersucht werden.

nicht mehr erscheint die Gottheit, sondern ihr Wort dringt in das Ohr des Empfängers, so 1. Sam. 3, 7, Dan. 10, 1 vgl. Jes. 22, 14, Hiob 36, 10, Prov. 18, 2. Aber häufig finden wir in theophanischen Berichten das schwächere 'Sichtbar werden', von Gott oder seinem Sendboten (Engel); daß das Wesen gerade des Jahwae in solchen Fällen gern mit 'kābhôdh' umschrieben wird, habe ich schon oben erwähnt. Man pflegt den Ausdruck als 'Herrlichkeit' zu fassen und etymologisch als 'Gewicht' zu erklären. Das ist an sich zulässig und erinnert an lat. gravitas und arab. waqâr. Aber es muß doch auffallen, daß dies mit kābhôdh ausgedrückte göttliche Wesen nicht empfunden, sondern — soweit es nicht schon ganz phraseologisch verflüchtigt ist — geschaut wird (Ex. 24, 17; 33, 18, Lev. 9, 23, Num. 16, 35, Deut. 5, 21 und in den Visionen des Ezechiel). Halten wir hiermit das schon oben bei gālâ gefundene Ergebnis zusammen, so liegt es wohl nahe zu fragen, ob nicht kābhôdh ursprünglich auch ein den Augen wahrnehmbares Objekt bezeichnet.

Da die dem hebräischen kābhôdh entsprechende Urform kabâd den semitischen Schwestersprachen fehlt[1], müssen wir die in allen Sprachen verbreitete Form dieser Wurzel prüfen, nämlich kabid (kabd, kibd), die die Leber zugleich physisch und als Sitz seelischer Regungen bezeichnet.[2] Wir haben um so mehr das Recht dazu, als kābhôdh, abgesehen von seinen übrigen Bedeutungen, auch die Seele, 'das Gemüt' bezeichnet[3], also einen Begriff, der sich nur aus dem der Leber entwickelt hat. Von den Affekten, als deren Sitz die Leber betrachtet

[1] Es sei denn, daß man den nicht zum vollen Nomen erhobenen arabischen Infinitiv kibâd, Widerstandsvermögen, damit vergleichen will, was immerhin zulässig ist.

[2] Auch bei den Indogermanen wird die 'Leber' als ἀρχὴ τῆς ψυχῆς bezeichnet und Galen sagt: τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν ἐν ἥπατι vgl. E. Windisch: Über den Sitz der denkenden Seele besonders bei den Indern und Griechen: Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wissensch. 1891. S. 177 und 181.

[3] Gen. 496. und häufig in den Psalmen.

wurde, tritt bei Arabern und Aramäern der Zorn hervor; die Araber erklären dies aus der Blutfülle der Leber und der dadurch erzeugten Hitze (Lisân 4,380,3). Ähnlich sagt der Talmud: 'die Leber ist der Sitz des Verdrusses und Zornes'.[1] Der arabische Dichter al Aʿšā nennt daher die Feinde 'sûd al akbâd', Leute mit schwarzer Leber. Der Sinaibeduine, der J. Euting und mich im Jahre 1889 begleitete, sagte bei Aufwallungen: kebdi (kebdak usw.) zaʿlâne.[2] Bei den Assyrern ist merkwürdigerweise der Grundbegriff der 'Leber' untergegangen, hingegen die abgeleitete Bedeutung 'Inneres, Gemüt, Seele' herrschend geworden.[3]

Man könnte versucht sein, vom Begriff der Leber auszugehen und danach kābhôdh, das, wie wir sahen, auch einmal 'Leber' bezeichnet haben muß, direkt als 'Sonnenscheibe' zu deuten. Denn wie man die aufgehende Sonne mit dem 'Wirtel einer Spindel' oder einer 'Spindel' selbst (ghazâla)[4] und die untergehende Sonne bald als 'Brotfladen'[5], bald als 'schwarzen Topf'[6] bezeichnete, so konnte man den Sonnendiskus auch als 'Leberlappen' benennen. Umgekehrt wird der älteste Name der 'Sonne' auf runde Schmucksachen übertragen.[7] Indessen veranlaßt mich der weitverzweigte Gebrauch des Ausdruckes für 'Leber' bei den Arabern, erst durch gewisse Mittelbegriffe hindurch zu der Auffassung der 'Sonnenscheibe' zu gelangen.

---

[1] Berakhoth 61b (Levy *Wörterbuch*, 2,286b).

[2] Ich gebe noch einige dahin zielende Stellen: Scholion zur Muʿallaqa des ʿAmr v. 13 (Arnold); Wellhausen *Vakidi* 374; ʿUmar Ibn Abi Rebiʿa 3,11; C. Reinhardt ʿOman § 144 (unten); Nöldeke, Delectus 9,6; Jacut *Wörterbuch* 3, 49, 14; Beidhawi 2,202, 8. Hariri's Durra 111, 11.

[3] Aus der sekundären Form der Wurzel im Assyrischen (kabtu usw.) erklärt sich äthiop. kabata, verhehlen, wie arab. aḍmara von ḍamîr, asarra von sirr.

[4] Diese Deutung ist mir die wahrscheinlichste.

[5] Qurṣ. Auch die Mondscheibe wird so genannt. [6] Gauna (gûna).

[7] Šamsa, wie auch qurṣ. Ebenso der Neumond bei Arabern (hilâl) und Hebräern (saharôn).

Wenn nicht alles trügt, sind sämtliche in der Wurzel Kbd liegenden Bedeutungen auf die 'Leber' zurückzuführen. Von der psychischen Bedeutung des Ausdruckes wurde schon gesprochen.[1] Damit hängt auch die 'Leberschau' zusammen, die Ezech. 21,26 als babylonische Sitte[2], und in Midrasch (Levy 2,287a) als arabischer Brauch erwähnt wird.[3] Als dicke, schwere Masse führte die Leber bei Hebräern, Assyrern und Äthiopen zu dem Begriffe 'schwer, gewichtig' im eigentlichen und übertragenen Sinne ('ehren'). Daher auch arab. kabda, ein Klumpen Erde, der Verbalstamm takabbada, gerinnen, und auch wohl der Stamm kâbada, ertragen, aushalten, und das nicht ganz klare kabad (Qorân 90,4). Ferner wurde der Ausdruck kabid auf den ganzen Unterleib übertragen, so bei Arabern (Lisân 4,377,21; 378,4 Ṭarafa 11,6) und bei Äthiopen und Aramäern. Daher erklären sich die Übertragungen auf 'Fettwanst, schwerfällig, langsam'; so war 'kabid' Spottname eines Traditionariers.[4] Der Begriff des 'Leibes' wurde verallgemeinert zu 'Hauptteil, Mitte, Oberfläche; Inneres'. Die mineralischen Schätze sind im 'Leib' der Erde verborgen (Lisân 4,378,13 ff.); am Bogen bezeichnete 'kabid' die Mitte der Wölbung des Holzes, wo die Pfeilspitze ruht. Eine Übertragung vom 'Bogen' auf das 'Himmelsgewölbe' scheint mir vorzuliegen, wenn kabid (auch kabad, kubaidâ, kubaidât) den 'Scheitelpunkt' des Himmels bedeutet.[5]

---

[1] Ich verzichte hier auf Heranziehung der zahlreichen Parallelen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen.

[2] Eine im British Museum aufbewahrte 'Wahrsagungs-Leber' mit Einteilung und Orakeln ist abgebildet bei H. Winckler, die Euphratländer und das Mittelmeer (Alter Orient VII, 2, 1905). S. 17.

[3] Vgl. Eb. Schrader, KAT[3] S. 605 Anm. 6. Auch die durch schlechtes Wasser verursachte Erkrankung der Leber, wohl der Leberabszeß, war den Arabern als kubâd bekannt.

[4] Tâg al 'Arûs 2,481,23 vgl. Z. 26, wo ein Dichter 'Kabid al ḥaṣât' heißt.

[5] In der südarabischen Epigraphik erscheint die Wurzel כבד (nach den gütigen Nachweisen Ed. Glasers) mehrmals, nämlich Glaser 1150, 2

Außer diesem kabid mit seiner reichen Begriffsentfaltung kommt noch kabad in Betracht, das die Atmosphäre, den zwischen Erde und dem vermeintlichen Himmelsgewölbe befindlichen Luftkreis bezeichnet. Aber es muß erwähnt werden, daß die Begriffssphären von kabid und kabad ineinander übergehen, indem kabad auch den 'Leib' und den 'Hauptteil' eines Gegenstandes und den 'Scheitelpunkt' des Himmelsgewölbes bezeichnet.[1]

Blicken wir nun auf hebr. kābhôdh zurück und erinnern noch einmal daran, daß es einst die 'Leber' bezeichnet haben muß, so dürfen wir die Möglichkeit der oben dargelegten Begriffserweiterung des arabischen Ausdruckes auch für das hebräische Wort zulassen und diesen Gedanken für die Erklärung der Verbindung 'niglâ kebhôdh Jahwae' und ihrer Variationen verwerten. Mir scheint es nicht übermäßig kühn zu sein, wenn man die genannte Verbindung, wie sie noch Jes. 40,5 vorkommt, deutet: 'es wird sichtbar (durch Verschwinden der Wolken oder Aufhören der Verfinsterung) die volle Sonnenscheibe' oder 'die Sonne am Höhepunkt des Firmamentes'. Wenn diese Deutung zulässig ist, so werden wir folgerichtig dazu gedrängt, auch in יהוה 'Jahwae' die Personifikation sei es der Sonne, sei es des bald segenspendenden und erfreuenden, bald vernichtenden und schreckenerregenden Himmels zu erblicken. Ich denke nicht daran, dies lediglich auf sprachvergleichendem Wege gewonnene Ergebnis mit den Worten des Alten Testamentes zu erhärten. Von der Zeit und der Kulturstufe, auf der jene von mir gewonnenen Vorstellungen lebendig waren, bis zu dem primitivsten Gottesbegriff der Hebräer ist ein weiter Weg;

(Halévy 192, 9 [2]); Gl. 1155, 1 (H. 535, 1 [6]); Gl. 1155, 2 (H. 535, 2 [9]); Gl. 1083, 3 (H. 187, 3 [7]), und zwar wahrscheinlich im Sinne gewisser Tempelabgaben, so daß die Bedeutung an das 'ehren' des Hebräischen und Assyrischen erinnert.

[1] Lisân 4,379,6 Tâg 2,281,36—39. Auch sukâk, das Synonymon von kabid (kabad), bezeichnet zugleich 'Atmosphäre' und den höchsten Punkt des Bogens.

um wie viel weiter bis zu dem siegesfreudigen und affektvollen Gott der Eroberer Palästinas, zu dem männlichen, ernsten Richter der Propheten und dem alternden, ängstlich auf sein Zeremoniell bedachten Gott des Priestertums. Aber es darf daran erinnert werden, daß Jahwae nicht zum kleinsten Teil auch Wettergott ist, der das fruchtbare Naß spendet und im Gewitter erkennbar ist. Herr von Gall, der den Begriff 'kābhôdh' als Theologe untersucht hat[1], weist mit Recht auf die engen Beziehungen des 'kebhôdh Jahwae' zum Gewitter hin, so am Sinai und in den Visionen Ezechiels. Bekanntlich ist die Deutung des Namens 'Jahwae' mit seiner Auffassung als 'Himmel' recht wohl vereinbar; die vollkommen gesicherte Namensform bezeichnet gerade nach der zwanglosesten Erklärung den, der 'niedersendet', was sich sowohl auf Blitze, als auf meteorische Niederschläge beziehen kann.[2] Eine gewisse Parallele der Entwickelung liegt darin, daß derselbe arabische Ausdruck 'nazala, niederkommen', der seit der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart vom Regentropfen usw. gebraucht wird, von Moḥammad auf die Vermittelung seiner Offenbarungen angewendet wurde. Was aber die spezielle solare Seite des Ausdruckes 'kābhôdh' anbelangt, die oben nur sprachgeschichtlich erschlossen wurde, so gewinnen auch gewisse Stellen der Urkunden bei dieser Beleuchtung eine größere Faßlichkeit als bei der üblichen unklaren Deutung der 'Herrlichkeit des Herrn'. Ich rechne dahin vor allem den schon bei der sinaitischen Theophanie ausgesprochenen und auf allen Stufen der Weiterentwickelung festgehaltenen Gedanken, daß Gott nicht gesehen werden kann, oder genauer, daß dem Menschen sein Antlitz unschaubar ist, und daß nur noch beim Entweichen der Erscheinung ein Blick von ihm erhascht werden kann (Exod. 33,20 ff.).[3] In diesem Sinne heißt es noch

[1] Die Herrlichkeit Gottes, 1900.

[2] Über Jahwae als Feuerdämon, Gewittergott usw. spricht Ed. Meyer: Sitz. Ber. d. Berl. Ak. 1905, 22. Juni, S. 642.

[3] In Ex. 33, 23 kann achorâï in diesem Zusammenhang auf den Westen als die Stätte des Sonnenunterganges bezogen werden.

1. Tim. 6, 16 *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν ... οὐδεὶς ἀνθρώπων ἰδεῖν δύναται.* An vielen Stellen kann man noch erkennen, daß und wie die natürliche Grundlage des Begriffes verlassen und durch eine metaphysische Auffassung ersetzt ist, so Exod. 24, 9f., wo begünstigte Propheten der vollen Erscheinung Gottes teilhaftig werden, wo aber das eigentliche Wesen der Erscheinung nicht beschrieben, sondern nur gesagt wird, daß der Schemel seiner Füße dem im vollsten Glanze erstrahlenden Himmel glich. Damit ist Jes. 24, 23 zu vergleichen, wo nur den 'Ältesten' der 'kābhôdh' sichtbar wird, dessen Glanz aber Sonne und Mond überstrahlt. An die alte physische Grundlage erinnert noch das Micha 1,3[1] gebrauchte Bild: 'Jahwae tritt aus seiner Stätte hervor, steigt nieder und setzt seinen Fuß auf die Bergspitzen des Landes', vgl. Amos 4, 13. Ein solches Bild ist zunächst nicht von den bescheidenen Höhen Palästinas zu verstehen, sondern von den alpinen Regionen des Sinai oder gewisser Teile Arabiens. Aus den Visionen Ezechiels am Kebhâr bei Niffar hebe ich nur die Stelle hervor (43, 2 vgl. 43, 1; 10, 19; 11, 23), wo gesagt wird, daß der göttliche 'kābhôdh' von O s t e n her kommt; hiermit vergleiche man Jes. 59, 19; 60, 1, wo derselbe Gedanke schon rhetorisch verflüchtigt ist. Num. 14, 21 sagt Jahwae von sich selbst, daß sein 'kābhôdh' die ganze Erde füllt.[2] Aber im Widerspruch damit wird der 'kābhôdh' in den engen Tempel gebannt, und sein Licht überstrahlt und ersetzt das der Sonne und des Mondes (Jes. 60, 19; 24, 23). Welchen Zwecken der im Tempel wohnende 'kābhôdh' gedient haben mag, wird von Charlier

[1] Zur Michastelle sei darauf hingewiesen, daß das entsprechende assyr. aṣû vom Sonnenaufgang gebraucht wird. Wenn wir, wie mir immer wahrscheinlicher wird, Ibn Galā von der Sonne verstehen dürfen, so bietet der in dem bekannten Verse (Tabari 2, 864, 2) danebenstehende Ausdruck 'tallâ at̲-t̲anâjā', Erkletterer der Bergpfade, auch eine Parallele zu den Worten des Micha. Ferner verweise ich noch auf זרח Deut. 33,2 und auf die häufige Wendung, daß Gott sein Antlitz nicht verbergen möge.

[2] Zu den Eigennamen, die hier in Betracht kommen, gehört יוכבד Jōkhebhedh, der Name der Mutter Mosis.

a. a. O. 393 untersucht. Wie ich schon hervorgehoben habe, gedenke ich nicht aus den oben angeführten Stellen den solaren Charakter des althebräischen Gottesbegriffes zu beweisen, noch auch zu behaupten, daß sie bei ihrer Niederschrift vom Schreiber und seinen ersten Lesern in dem Sinne aufgefaßt seien, sondern nur darauf hinzuweisen, daß, nachdem die Beziehungen von נגלה niglâ und כבוד 'kābhôdh' auf die Sonne wahrscheinlich gemacht sind, in jenen Stellen ein letzter schwacher Nachhall dieser Auffassung vernommen werden darf. Von den Übersetzern des Alten Testamentes scheinen der Alexandriner mit 'δόξα' und Luther mit 'Herrlichkeit'[1] das Rechte getroffen zu haben, insofern diese Bezeichnungen den Eindruck des überwältigenden Glanzes wiedergeben.

Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, daß auch der Name Jisrā'êl eine meteorische Bedeutung haben kann. Weit besser als die herrschende Auffassung des Ausdruckes als 'Gott streitet' ist die Ableitung von hebr. sārâ = arab. šariya (šarā) begründet; da der arabische Ausdruck vom Zucken und Flackern der Blitze beim Wetterleuchten gebraucht wird (Lisân 19, 157. 17—19), so würde Jisrā'êl zu deuten sein als 'Gott (El) leuchtet'. Wahrscheinlich hatte diese Deutung ein Analogon in dem bekannten Namen des Gottes, der in Südwestarabien als Dhuššárā, bei den Nabatäern Dhū-šárā, in der Auranitis als *ΔΟΥΣΑΡΗΣ* u. ähnl. bekannt ist.[2] Ferner würden hierher gehören die Männernamen Serâjā und Serājâhū, der Name Sirjôn, mit dem die Sidonier den Ḥermôn wegen des flimmernden Schnees benannten (Deut. 3, 9 Ps. 29, 6), endlich auch der ältere Name der Frau Abrahams, Sārâï 'Glanz', wenn man ihn etymologisch von Sārâ, 'Herrin', trennen will.

[1] Von 'hehr', vornehm, prächtig, mit bloßer Nebenbeziehung auf 'Herr'.

[2] Vgl. über ihn außer J. H. Mordtmann, Ed. Meyer, J. Wellhausen zuletzt R. Dussaud: *Revue Numismatique*, Paris 1904. S. 160—173.

Lautes und leises Beten[1]

Von **Siegfried Sudhaus** in Kiel

Properz entwirft in der ersten Elegie des letzten Buches (71—150) ein lebendiges Bild von dem Treiben und Gebaren der Magier und Chaldäer. Ganz plötzlich taucht die Gestalt eines solchen Genethliacus vor dem erregten Dichter auf. Er preist in selbstgefälliger Geschwätzigkeit seine Kunst und sein Wissen und gibt so eine unfreiwillige Selbstcharakteristik. Sieht man einmal von der Intention des Dichters einen Augenblick ab, so tritt deutlich hervor, wie sehr diese Selbstschilderung nach dem Leben, die der Dichter mit Humor[2] würzt,

[1] Die folgenden Zeilen, die ursprünglich für eine philologische Zeitschrift niedergeschrieben waren, sind der Hauptsache nach nur etwas ausgeführtere Randbemerkungen zu einer Properzstelle, deren Emendation sie stützen sollen. Wenn sie infolge der Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift hier erscheinen, so muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß es keineswegs beabsichtigt war, das Problem erschöpfend zu behandeln. Das ist in Form eines Aufsatzes kaum möglich und erfordert eingehende Studien auf dem Gebiete der orientalischen Religionen und der christlichen Literatur, die nur ganz gelegentlich herangezogen ist. Immerhin kann eine Behandlung im engeren Rahmen, gleichsam ein kleiner Ausschnitt, vielleicht von einigem Nutzen sein, zumal gewisse Züge immer wiederkehren und eine allgemeine Orientierung gestatten.

[2] Ein hübsches Beispiel ist der Schlußsatz der Rede, der meines Wissens noch nicht überzeugend erklärt ist. Der magus endet mit der Mahnung octipedis cancri *terga sinistra* cave. Damit zielt Properz auf die aselli genannten Sterne, die vor der Krippe stehen. Manilius erwähnt sie V 174 unter dem Namen Iugulae: nunc cancro vicina canam, cui *parte sinistra* consurgunt Jugulae. Die Mahnung des Sterndeuters besagt also 'Hüte dich vor den Eseln', und wir sind überzeugt, daß Properz von der Warnung den denkbar unverzüglichsten Gebrauch machen wird. Komplizierter ist die scharfsinnige Erklärung von Boll in dem für die Erläuterung und das Verständnis dieses Gedichtes grundlegenden Aufsatze von A. Dieterich *Rh. Mus.* 1900, vgl. bes. S. 208 ff.

den biologischen Szenen etwa des Herondas verwandt ist, denn wie getreu die Schilderung ist, bemerkt man bald, wenn man andere astrologische Literatur heranzieht. Es wäre eine lohnende Aufgabe, das Punkt für Punkt zu illustrieren.

Nach dem Leben ist es denn auch geschildert, wenn sich der Sterndeuter, um seine Glaubhaftigkeit zu beweisen, auf frühere Voraussagungen beruft, die der Verlauf der Dinge bestätigt hat.[1] Der eine Fall (89—98) betrifft Zwillinge, mit denen sich die Astrologie so angelegentlich beschäftigte, ein viel behandeltes Thema, das auch ernstere Leute wie Posidonius interessierte. Dann folgt ein zweites Zeugnis für die *fides* des Chaldäers, das so überliefert ist:

99 idem ego cum Cinarae traheret Lucina dolores
et facerent uteri pondera lenta moram,
Iunonis facite votum impetrabile dixi:
illa parit, libris est data palma meis.

Die gewöhnliche Heilung des metrischen Fehlers in Vers 101

„Iunonis votum facite impetrabile" dixi

hält näherem Nachdenken nicht stand. Denn was soll der Rat „ein wirksames Gebet an Juno zu richten"? Das wußte ja jede Wöchnerin, daß man Juno Lucina anzurufen habe, und der Rat, ein *votum impetrabile* zu tun, ist doch gar zu billig und einfältig. Er muß doch selber das Gebet angeben. Es bedarf irgendeiner speziellen Anweisung, um die Kunst des

---

[1] Ein Magier, der sich auf eingetroffene Prophezeiungen beruft, in Jamblichs Roman, c. 10 fin. *Erotici script.* p. 518, 29. Im übrigen ist das alter Gemeinplatz. Schon der prophezeiende Prometheus (824) hebt so an:

ὅπως δ' ἂν εἰδῇ μὴ μάτην κλύουσά μου,
ἃ πρὶν μολεῖν δεῦρ' ἐκμεμόχθηκεν φράσω,
τεκμήριον τοῦτ' αὐτὸ δοὺς μύθων ἐμῶν.

vgl. dazu 842 f. Die Worte der Kassandra Agam. 1193 *ἥμαρτον ἢ τηρῶ τι τοξότης τις ὥς*; erinnern an v. 122 *mentior? an patriae tangitur ora tuae?* und wieder an Prom. 835 *τῶνδε προσσαίνει σέ τι*; köstlich ist Petron. 76.

Magiers zu bewähren. Es bedarf einer Begründung, wenn es in folgendem Verse heißt:

illa parit: libris est data palma meis.

Wir fordern, da ja seinen Rollen die Palme zuteil wird, daß diese Rollen, denen offenbar das Verdienst gebührt, die Geburt zu beschleunigen, und die seiner Weisheit Quelle sind, vor unseren Augen in Aktion treten, wenn anders sie die Palme verdienen sollen.

Das geschieht, wenn wir folgende, wie es scheint, notwendige und fast unmerkliche Änderung vornehmen, die auch gestattet, die überlieferte Wortstellung zu erhalten:

Iunonis tacite votum impetrabile dixi.

Der Magier hat aus den Rollen, die ein ständiges Attribut aller Propheten und Astrologen sind, ein Gebet aufgesagt, und zwar leise, was ebenfalls für die magische Praxis charakteristisch ist, wie wir sehen werden. Die Wirkung des still gesprochenen Gebets ist eine starke und unmittelbare,[1] und den kostbaren Rollen wird die gebührende Palme zuerkannt.

Ein leises Beten, wie es hier geschildert wird, finden wir bei den Alten nicht gerade selten erwähnt, aber es bildet doch immer die Ausnahme. Es gilt das in erster Linie von dem öffentlichen Gebet, bei dem der laute Vortrag selbstverständlich erscheint, aber auch das private Gebet, von dem im folgenden fast ausschließlich die Rede ist, wird nicht ohne besondere Gründe leise gesprochen. Auch bei den Juden war das nicht anders. Ganz besonders charakteristisch ist die Erzählung von Hanna im Anfang des 1. Buches Samuelis. — Hanna betet zu Jahwe und wir erfahren auch den Inhalt ihres Gebetes. Dann heißt es: „Während sie nun so lange vor Jahwe betete, wobei Eli ihren Mund beobachtete — Hanna redete nämlich leise, nur ihre Lippen bewegten sich, aber ihre Stimme

[1] Vgl. die Gebete der Magier bei Diog. Laert. I 6 mit dem Zusatz ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους.

hörte man nicht —, kam Eli auf den Gedanken, sie sei trunken." Offenbar soll eine ganz besondere Inbrunst des Gebetes[1] dargestellt werden, da die Flehende nach ihrem eigenen Ausdrucke ihr Herz vor Jahwe ausschüttet, aber die Form, in der sie es tut, erscheint dem Beobachter äußerst merkwürdig und befremdend. In der Tat würde man aus psychologischen Erwägungen viel eher erwarten, daß die dringende Bitte laut von den Lippen erklingt. Sehr anschaulich schildert das Juvenal 10, 289, wenn er eine Mutter, die einen Venustempel sieht, Schönheit für ihre Kinder erbitten läßt. Für die Knaben bittet sie *modico murmure*, aber für die Mädchen, für die die Gabe der Schönheit so viel wertvoller ist, klingt ihr Flehen lauter und eindringlicher:

> formam optat modico pueris, maiore puellis
> murmure, cum Veneris fanum videt anxia mater
> usque ad delicias votorum.

Es ist ja verständlich genug, daß man Kraft und Wirksamkeit des Gebetes mit der Energie des Vortrages in Wechselwirkung dachte, und im Grunde ist es dieselbe naive Vorstellung, wenn die Helden der Ilias von dem μεγάλα εὔχεσθαι[2] einen besonderen Erfolg erwarten, und wenn Augustin[3] bei Gelegenheit eines besonders leidenschaftlichen und unter Jammern und Tränen hervorgestoßenen Gebetes ausruft: *Domine, quas tuorum preces exaudis, si has non exaudis?*[4]

Es versteht sich nun von selbst, und die bei den Lateinern sehr gebräuchliche Bezeichnung *murmur* würde darauf führen, daß wir zwischen lautlosem und lautem Beten allerhand Zwischenstufen ansetzen müssen. Die Vortragsweise wird nach den Umständen sehr verschieden sein, die Person des Betenden

[1] Anders erklärt Cyprian *de domin. orat.* 5 die Stelle (*tacite et modeste*).

[2] *Α* 450 *Γ* 275 — Z 301; vgl. *Könige* I 18, 26—29, *Apul. Met.* XI 24 und XI 1. Herod. VII 191 — Meister *Griech. Dial.* II 222, zu ἀρά Ruf, Bitte. [3] *de civ. dei* 22, 8. [4] vgl. Z 301, *Θ* 364 der Ilias.

selbst und sein Verhältnis zu seinem Gotte spielen naturgemäß eine Rolle dabei. Der naive Mensch wird anders beten als der reflektierende. Anders wird ein gewohnheitsmäßig gesprochenes, formelhaftes Gebet klingen, anders ein 'Schreien aus tiefer Not' und anders wieder ein Dankgebet, das den Lippen unaufhaltsam[1] entströmt. Das Ritualgebet und ein privates Anliegen werden sich in der Vortragsart stark unterscheiden. Zeit und Stunde, Ort und Umgebung, Sitte und Brauch, Stimmung und Temperament werden mitwirken, und eine bunte, wechselreiche Stufenfolge führt vom stummen Gebet zum leidenschaftlichen Erguß unter Tränen und Zuckungen, führt vom flüchtigen, halblauten Gruß beim Passieren des Tempels oder dem kurzen Stoßseufzer zu langen, in einförmigem Tonfall wiederholten Litaneien, mit denen man nach römischem Ausdrucke die Götter meinte mürbe beten zu können.

Der Kult hat sehr verschiedene und zum Teil sehr sonderbare Formen des Gebetsvortrages ausgebildet. Der Aphrodite *ψίθυρος*[2] raunte man leise Gebete ins Ohr wie dem Heros *ψίθυρος* von Lindos, dem Flüsterer, dessen Wesen Usener kürzlich gedeutet hat.[2] An Ödipus' Grabe darf nicht gesprochen werden.[3] Zum Pan durfte man nicht schweigend ziehen.[4] Die römischen Arvalbrüder, die sich im Tempel der dea dia einschließen lassen, tragen hoch geschürzt, mit den Gebetsrollen

---

[1] Stengel meint, herzliche Dankesworte kenne das antike Gebet nicht (Die griech. Kultusaltertümer[2] 72). Im ganzen ist das gewiß zutreffend, aber in der menschlichsten Zeit hellenischer Kultur findet sich doch ein bemerkenswertes Zeugnis, ich meine Terenz *Heauton timor.* 879ff., also ein *Μενάνδρειον*, das man kaum anders als im angegebenen Sinne deuten kann. Eine Mutter kann sich im Dank an die Götter nicht genug tun, da sie ihre Tochter wiedergefunden hat. Da sagt der Mann: *Ohe, desiste inquam deos, uxor gratulando obtundere, tuam esse inventam gnatam: nisi illos ex tuo ingenio iudicas, ut nil credas intellegere, nisi idem dictumst centies.* Das ist für Mann und Frau gleich charakteristisch. Vgl. Ov. *Trist.* I 3, 39 (*pluribus uxor*).

[2] *Rh. Mus.* 1904, 623f. [3] *Oed. Col.* 1762.

[4] *Menander* fr. 134 K (Schol. zu Arist. Lys. 2).

in der Hand, ihr altes *Enos Lases iuvate* im Dreitakte vor. Aber in all dieser Mannigfaltigkeit unterscheidet man doch den lauten Vortrag als das Normale, den lautlosen als Ausnahme, dazwischen eine Mittelstufe, die die Römer als *murmur* oder gelegentlich als *susurrus* kennzeichnen.

Daß die laute Vortragsweise des Gebetes überall die ursprünglichste und auch für die Antike noch die selbstverständlichste ist, bedarf kaum des Beweises. Es entspricht der primitiven sinnlichen Göttervorstellung, daß der Betende seine Bitte laut und deutlich vortrage, damit sie dem Ohre des Gottes vernehmlich werde. Am zweckmäßigsten wird man sie im Heiligtum des Gottes selbst sprechen, aber von Anfang an finden wir die Vorstellung verbreitet, daß der Gott auch aus weitester Ferne das Gebet vernehmen könne. Thetis hört Achill aus der Tiefe des Meeres, und der Betende beruft sich gerne auf die Fähigkeit des Gottes, alles zu sehen und zu hören.[1]

Diese Sitte, mit lauter Stimme zu beten, geht durch das ganze Altertum hindurch. Sie wird überall vorausgesetzt, und weil sie selbstverständlich erscheint, geschieht ihrer nur selten und in besonderen Fällen Erwähnung.[2] Besonders deutlich

[1] O 515 *δύνασαι δέ συ πάντοσ' ἀκούειν* (ähnlich noch der Ausdruck *Joh.* 11, 42 *ἐγὼ δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοσέ μου ἀκούεις*), Hesiod. *Erg.* 9 *κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε*, Aesch. *Hik.* 79 *κλύετ' εὖ τὸ δίκαιον ἰδόντες* — Odysseus (ε 444) kann im Meeressturm nur *ὃν κατὰ θυμόν* beten, aber der Flußgott versteht ihn. So sagt Apollo *καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω* Herod. I 47. Vgl. Nägelsbach *Homer. Theol.*[3] 197.

[2] Es ist damit wie mit der Sitte des lauten Lesens. Norden macht darauf in der Einleitung zu seiner antiken Kunstprosa S. 6 aufmerksam unter Verweisung auf Augustins *Konfessionen* 6, 3: cum legebat (Ambrosius) oculi ducebantur per paginas . . . vox autem et lingua quiescebant. Saepe cum adessemus, . . . sic eum legentem vidimus et aliter nunquam. — Aber auch der Anschlag des Akontios in Kallimachos' *Kydippe* setzt die Sitte, laut zu lesen, voraus. Er läßt einen Apfel vor die Füße der Geliebten rollen, auf dem zu lesen stand 'Bei der Artemis, ich schwöre Akontios zu heiraten'. Diese Worte las sie, wie er berechnet hatte, laut, und so ward der Eid verbindlich, *εἶπεν ἡ παῖς, ἀκήκοεν Ἄρτεμις* sagt Aristainetos, der den Vorgang nach Kallimachos'

reden solche Stellen, wo von Ohrenzeugen eines Gebetes die Rede ist wie in Xenophons Gastmahl 4, 55: *καὶ πρῴην ἐγώ σου ἤκουον εὐχομένου πρὸς τοὺς θεοὺς ὅπου ἂν ᾖς διδόναι καρποῦ μὲν ἀφθονίαν, φρενῶν δὲ ἀφορίαν.*

berühmter Elegie erzählt. So beginnt denn der 20. Brief des Ovid, der den Namen der Kydippe trägt:

pertimui scriptumque tuum sine murmure legi,
iuraret ne quos inscia lingua deos.

Unzweideutig sind auch die Worte Lucians in der Schrift *Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον* 2: *σὺ δὲ ἀνεῳγμένοις μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾷς τὰ βιβλία νὴ Δία κατακόρως καὶ ἀναγιγνώσκεις ἔνια πάνυ ἐπιτρέχων φθάνοντος τοῦ ὀφθαλμοῦ τὸ στόμα.* Andere Stellen dieser Schrift ergeben wegen der Doppelbedeutung von *ἀναγιγνώσκειν* weniger Sicheres. Nach solchen Stellen haben wir etwa Aristoph. *Frösche* 52, Plato frgm. 173 Kock zu beurteilen. — Aus Augustins *Bekenntnissen* kann man auch noch 8, 6 hierhinziehen, die Erzählung von der Bekehrung zweier Soldaten zu Trier, von denen einer auf eine Lebensbeschreibung des h. Antonius gestoßen war (quam legere coepit unus eorum). Das Lesen war ein lautes Lesen, ein Vorlesen, wie stillschweigend vorausgesetzt wird. Denn noch während der Lektüre bekehren sich beide. Auch die Schilderung seiner Psalmenlektüre (9, 4), bei der er die Manichäer anwesend gewünscht hätte, setzt lautes Lesen voraus. Wenn er dagegen in einer entscheidenden Stunde seines Lebens, in der äußersten Spannung seines Wesens von einem lautlosen Lesen spricht: arripui (sc. codicem apostoli), aperui et legi in silentio capitulum, quo coniecti sunt oculi mei, so ist der ausdrückliche Zusatz in silentio um so sprechender, als wir es hier mit einem Ausnahmezustand zu tun haben. Auch das lautlose Lesen eines Briefes, das Antiphanes' Rätsel (*Ath.* 451a, fr. 169 K.) voraussetzt, erklärt das Wesen des *γρῖφος* und die diskrete Natur des Briefes. Vgl. Heliodor X 13, Chariton IV 5. Und so brauchen wir auch die Worte des Horaz

ad quartam iaceo: post hanc vagor aut ego lecto
aut scripto quod me tacitum iuvet (*sat.* 1, 6, 122)

nicht anders zu interpretieren, als etwa der bezeichnende Ausdruck des Dracontius (*Romul.* 7, 139, vgl. *Manil.* 5, 336) *murmurat os tacitum* an die Hand gibt, den dieser von seiner dichterischen Produktion gebraucht. Daß man Verse oder rhythmische Prosa laut las, verstand sich eigentlich von selbst, sie wenden sich ja ans Ohr. Aber von Augustins leidenschaftlicher Rezitation bis zu jenem *tacitum murmur,* mit dem gelassenere Menschen ihre Lektüre begleiten, ist auch hier eine lange Skala. — Bemerkenswert sind auch die Äußerungen bei Sueton Oct. 39, Horaz s. I 3, 64: II 5, 68.

Im Rudens des Plautus (258) hört die Priesterin, wie Leute mit vernehmlicher Stimme ein Gebet an Venus richten:

> qui sunt qui a patrona preces mea expetessunt?
> nam vox me precantum huc foras excitavit.[1]

Im Romane des Chariton III 8 ist von einem lauten Gebete an Aphrodite die Rede, das ein gewisser Dionysios spricht, und von dem *ἐπευφημεῖν* des Volkes. Da aber die schöne Kallirhoe zu derselben Göttin zu beten verlangt, müssen alle die Kapelle verlassen. Die Vorstellung, daß sie ja etwa leise beten könne, kommt dem Autor gar nicht.[2]

Bei Xenophon von Ephesus wird eine *εὐχή* geschildert, die ein Vater bei der Abfahrt seiner Kinder spricht. Er ruft so laut, daß die Scheidenden, die schon vom Ufer abgestoßen sind, noch deutlich jedes Wort vernehmen, das der Zurückbleibende spricht.[3]

Valerius Flaccus II 256 ff. schildert, wie das Echo eines Gebetes von den Wänden des Tempels zurückklingt.

Nicht undeutlich redet auch eine Stelle des zweiten Alkibiades (148 c): *Λακεδαιμόνιοι . . . ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἑκάστοτε παραπλησίαν εὐχὴν εὔχονται, τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τοὺς*

---

[1] Vgl. auch 1343. Ovid (*F.* 1, 631) ist nicht minder deutlich, aber vom öffentlichen rituellen Gebet gesagt, für das sich der laute Vortrag von selbst versteht:

> si quis amas veteres ritus, adsiste precanti:
> nomina percipies non tibi nota prius.

Dagegen betrifft die Anekdote bei Porphyr. zu Horaz s. I 3, 21 ein Privatgebet: *Hic (scurra Maenius) cum post patrimonium adrosum Kalendis Januariis in Capitolio clara voce optaret, ut quadringenta nummorum aeris alieni haberet, quaerente quodam, quid sibi vellet, quod tam sollemni die aes alienum habere optaret, 'noli mirari', inquit, 'octingenta debeo'.*

[2] Vgl. auch weiterhin *ἔτι βουλομένην λέγειν ἐπέσχε τὰ δάκρυα*, genau wie bei Ovid Trist. I 3, 39 *Hac prece adoravi superos ego, pluribus uxor, singultu medios impediente sonos.*

[3] 1, 10 *ὁ δὲ Μεγαμήδης φιάλην λαβὼν καὶ ἐπισπένδων ηὔχετο ὡς ἐξακουστὸν εἶναι τοῖς ἐν τῇ νηί· ὦ παῖδες . . . εὐτυχοῖτε κτλ.*

θεοὺς διδόναι κελεύοντες αὖ σφίσιν αὐτοῖς, πλεῖον δ' οὐδεὶς ἂν ἐκείνων εὐξαμένων ἀκούσειε.[1]

Aber auch in christlicher Zeit, wo häufiger von stillem Beten die Rede ist, wird zunächst doch das laute Gebet als Regel betrachtet. Augustin bezeichnet in dem oben angeführten Kapitel (De civ. dei 22, 8) das stumme Gebet als einen Notbehelf: *ego tamen prorsus orare non poteram: hoc tantum modo breviter in corde meo dixi.*[2] Origines bemerkt in der Schrift περὶ εὐχῆς (13) ausdrücklich, daß Jesus' intimes Gebet Ev. Joh. 17, für die Jünger hörbar vorgetragen, von Johannes aufgezeichnet sei, ὁ δὲ Ἰωάννης εὐχὴν αὐτοῦ ἀναγράφει. Selbst das Gebot, im stillen Kämmerlein zu beten, und das Verbot des βαττολογεῖν setzen noch lange kein stummes Beten voraus. Der Trieb, zum Behufe ungestörten Betens abseits zu gehen von den Gefährten, spricht im Gegenteil für das Bedürfnis, laut zu beten (Marcus 1, 35; vgl. Od. XII 233[3], Il. I 35).

Wie in den angeführten klassischen Stellen dringt auch in der Apostelgeschichte (26, 25) der Ton lauten Gebetes an die Ohren der umgebenden Menschen.[4] Und so ließe sich noch mancherlei anführen.

Nun können es aber rein äußerliche Umstände so fügen, daß ein lautes Beten für den Beter unmöglich wird.[5] In

[1] Auch sonst verrät gelegentlich die Wortwahl die Vortragsweise eines Gebetes, so Verg. *Aen.* III 438 *Iunoni cane vota libens.*

[2] Ganz ähnlich Valer. Flacc. IV 372 *conantemque preces inclusaque pectore verba.*

[3] Od. 12, 333

> δὴ τότ' ἐγὼν ἀνὰ νῆσον ἀπέστιχον, ὄφρα θεοῖσιν
> εὐξαίμην, εἴ τίς μοι ὁδὸν φήνειε νέεσθαι.
> ἀλλ' ὅτε δὴ διὰ νήσου ἰὼν ἤλυξα ἑταίρους,
> χεῖρας νιψάμενος, ὅθ' ἐπὶ σκέπας ἦν ἀνέμοιο,
> ἠρώμην πάντεσσι θεοῖς —.

[4] *acta apost.* 26, 25 κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι.

[5] In dem Roman des Achilles Tatius 3, 10 ist es Rücksichtnahme auf die anwesende Geliebte, die den Liebhaber veranlaßt, die Stimme zu verhalten: τότε . . . κλάειν ἦρχον τὴν Λευκίππην . . . κωκύσας ἐν τῇ

Euripides' Electra (808) ist Orest durch die Gegenwart des Ägisth gezwungen, sein Gebet leise für sich zu sprechen, wie der Bote berichtet:

δεσπότης δ' ἐμὸς
τἀναντί' εὔχετ' οὐ γεγωνίσκων λόγους
λαβεῖν πατρῷα δώματα.

Selbst staatliche offizielle Gebete werden nicht immer laut vorgetragen. Zu den zahlreichen Gebeten in umbrischem Dialekt, die auf den Iguvinischen Tafeln erhalten sind, lesen wir öfters den Zusatz *tases persnimu sevom*, '*tacitus precamino totum*'. Denn es besteht die Gefahr, daß Feinde und Widersacher das Gebet erfahren, das der Stadt Segen und Wohlfahrt gewährleistet. Sie könnten seine Wirkung durch einen stärkeren Zauber brechen.[1] Diese Vorstellung spiegelt sich denn auch besonders kenntlich in den oft zitierten Worten des Aias H 194:

τόφρ' ὑμεῖς εὔχεσθε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι
σιγῇ ἐφ' ὑμείων, ἵνα μὴ Τρῶές γε πύθωνται,[2]

oder — so heißt es in einem Zusatz, vielleicht späterer Zeit[3] — oder auch laut, da wir niemand fürchten.

ψυχῇ βύθιον, τῷ δὲ νῷ κλέψας τοῦ κωκυτοῦ τὸν ψόφον. Ὦ θεοὶ καὶ δαίμονες κτλ. — τοῦτο μὲν οὖν ἐθρήνουν ἡσυχῇ. — Judith verbietet ihre Lage, laut zu beten; so trat sie denn „vor das Bette und betete heimlich mit Tränen" (13, 5). — Anders wieder Liban. 30, 52. Man darf nicht mehr zu den alten Göttern beten πλὴν ἢ σιγῇ καὶ λανθάνων.

[1] Vgl. Porphyrius bei Augustin *De civ. dei* X 9: Conqueritur, inquit, vir in Chaldaea bonus purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. — Horaz, epod. 5, 71 solutus ambulat veneficae scientioris carmine.

[2] Dazu mag man Statius' *Thebais* VI 632, ein Gebet vor dem Wettkampf, vergleichen: *mox numina supplex adfatu tacito iuvenis Tegeaeus adorat,* auch Stat. *Ach.* I 815 und Valer. Flacc. IV 257. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaest.* (Jb. Supplem. 28, 514) verweist auf ein Scholion zu *A* 35 ἀπάνευθε κιών: ἵνα μὴ ἀκούσωσιν οἱ πολέμιοι. Bemerkenswert ist auch die Erklärung zu diesem ersten Gebet des Chryses in dem Scholion zu v. 450: ὅτε δὲ κατηρᾶτο, ἡσυχῇ ηὔχετο· ἐπ' ὀλέθρῳ γὰρ ἀνθρώπων ἡ αἴτησις (s. Ausfeld a. a. O.).

[3] v. Wilamowitz *Hom. Unters.* 244.

In einen anderen Vorstellungskreis führt uns eine Stelle des Tibull, die sich in der Form an die Worte der Ilias anlehnt. II 1 83 fordert der Dichter zu einem lauten und weiter zu einem verstohlenen Gebet an Eros auf:

Vos celebrem cantate deum pecorique vocate
voce: palam pecori, clam sibi quisque vocet:[1]
aut etiam sibi quisque palam; nam turba iocosa
obstrepit et Phrygio tibia curva sono.

Nicht ernste Besorgnis oder Furcht bewirkt es, daß die Gebete an Amor oder Venus oft *tacita vota* bleiben, sondern die *αἰδώς*. Eine Aphrodite psithyros ist darum besonders verständlich. Das Gebet der Ariadne bei Catull 64, 104 dringt nicht über die Lippen der Jungfrau, *tacito suscepit vota labello.* Dasselbe schildert Aristainetos von einem zierlichen und zärtlichen Knaben, der affektiert schildert, wie sich ein Stoßseufzer der Liebe nicht über die Lippen wagte.[2]

Neben diese harmlosen stummen Gebete der Liebenden treten nun andere *tacitae preces*, die ebenfalls von der *αἰδώς* in das Innere zurückgedrängt werden, aber minder harmlos sind. Epikur[3] äußert einmal, wenn Gott alle Wünsche und Gebete erfüllen wollte, so würden die Menschen bald vom Erdboden verschwunden sein: so viel Schlimmes und Böses wünschen sie einander ohne Unterlaß an. Solche blasphemischen und gottlosen Gebete muten uns besonders seltsam an. Es wäre vielleicht Überhebung, wenn wir uns vorspiegeln wollten, die moderne Menschheit stünde in moralischer Beziehung auf einer höheren Stufe als der Durchschnitt der Menschen im Altertum. Aber daran kann man gar nicht zweifeln, daß das Gebet durch Läuterung und Vertiefung der Gottesidee reiner geworden ist. Manch antikes Gebet würde dem modernen Empfinden

---

[1] Vgl. IV 5 20.

[2] Aristaen. 16 *πλὴν οὐ τεθάρρηκα τὸν πόθον ἐκφῆναι, ἐντὸς δὲ μόλις τῶν χειλῶν ὑποστένω· „σὺ τοίνυν, ὦ Ἔρως, δύνασαι γάρ, αὐτὴν παρασκεύασον πρώτην αἰτῆσαι.“*

[3] Usener *Epicurea* 388, S. 259.

und Verstehen als heller Wahnsinn erscheinen. Die ziemlich einstimmigen Äußerungen antiker Moralisten und kirchlicher Schriftsteller wie Lactantius (Inst. V 19, 31) zeigen, wie naiver Egoismus, Gewinn- und Rachsucht dazu führten, den göttlichen Ohren sehr starke Dinge und nach unseren Begriffen unerhörte Bitten vorzutragen. Die bleiernen Verfluchungstafeln bestätigen und illustrieren ihre Angaben. Derartige schamlose Anliegen schildern Horaz und Persius, sie vergessen aber auch nicht hinzuzufügen, daß solche Bitten *tacite*, verstohlen vorgetragen werden.

Eine der bekanntesten Stellen ist Horaz' Äußerung epist. I 16, 59:

> 'Iane pater' clare, clare cum dixit 'Apollo',
> labra movet metuens audiri: 'pulchra Laverna,
> da mihi fallere, da iusto sanctoque videri,
> noctem peccatis et fraudibus obice nubem.'

Noch stärkere Farben trägt Persius in der Imitation dieser Stelle zu Anfang der zweiten Satire auf.[1] Auch Seneca äußert sich ganz ähnlich im 10. Briefe. Er habe bei Athenodor die Stelle gelesen: „Dann darfst du überzeugt sein, daß du von allen Begierden befreit bist, wenn du es so weit gebracht hast, daß du nichts von Gott erbittest, als was du offen vor jedermann erbitten kannst." Aber welche Verblendung beherrscht jetzt die Menschen. Sie flüstern den Göttern die schmählichsten Gebete ins Ohr.[2] Wenn jemand hinhört, verstummen sie, und was kein Mensch wissen darf, tragen sie Gott vor. Sprich mit Gott so, als ob die Menschen es hörten.

---

[1] non tu prece poscis emaci,
quae nisi seductis nequeas committere divis.
5 At bona pars procerum tacita libabit acerra.
Haud cuivis promptum est murmurque humilesque susurros
tollere de templis et aperto vivere voto.
'Mens bona, fama, fides' — haec clare et ut audiat hospes,
illa sibi introrsum et sub lingua murmurat: 'o si
10 ebullit patrui praeclarum funus' etc.

[2] turpissima vota dis insusurrant.

Derartige Ausführungen sind dann zum förmlichen Gemeinplatz geworden. Man schrieb schon dem alten Pythagoras die Vorschrift zu *μετὰ φωνῆς* zu beten[1], und auch in der christlichen Literatur finden wir die nämliche Forderung.[2]

Nun gibt es aber ein großes Gebiet, in dem die Sitte, leise zu beten, am weitesten verbreitet und geradezu typisch ist, das ist die Sphäre des Zaubers und speziell der Magie, und damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkte zurück. Der Magier wird an dem leisen Beten geradezu erkannt. Dafür ist besonders bezeichnend eine Stelle aus Apuleius' Apologie (54), wo ein vorschneller, aber vielsagender Schluß aus einem leise gesprochenen Gebete gezogen wird: *tacitas preces in templo dis allegasti: igitur magus es.* Bemerkenswert ist auch Lucan VI 429 *Assyria scrutetur sidera cura aut si quid tacitum, sed fas erat.* Dabei ist hervorzuheben, daß *tacitus* keineswegs immer als lautlos aufzufassen ist. Lucan selbst redet von einem *tacitus susurrus* (V 104) und die magischen *tacitae commercia linguae* mit den Manes bei der Totenbeschwörung VI 700 sind natürlich halblaut gedacht, nicht lautlos.[3] Am deutlichsten ist vielleicht für den Gebrauch Apuleius Metam. IX 25: *tacite suasi ac denique persuasi, secederet.* — In diesen Zusammenhang gehört denn auch die Aufforderung in Dieterichs Mithrasliturgie (17), zu beten *ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ.*[4] Die Zauberin Medea beschwört den Drachen bei Valerius Flaccus (VII 464) *septeno murmure.* Nachher (488) aber heißt es: *tacitis nam cantibus illum flexerat.*[5] Auch die *Ἐφέσια γράμματα* lassen die

---

[1] Clemens Alex. *Strom.* IV 26, vgl. Ausfeld a. a. O. 514.

[2] Besonders charakteristisch Orig. *περὶ εὐχῆς* 10.

[3] Vgl. Horaz *Sat.* I 8, 40, der ein solches *commercium* sogar als *triste et acutum* bezeichnet. — Eine ähnliche Vorstellung begegnet schon bei Jesaias 8, 19 'Befragt doch die Totengeister und die Wahrsagegeister, die da flüstern und murmeln'. (Kautzsch.)

[4] Dazu Maaß *Tagesgötter* S. 245 ff.

[5] Ähnlich Dracont. *Romul.* X 14.

Magier die Besessenen 'für sich' hersagen.[1] In Quintilians 10. Deklamation heißt es: *ore squalido barbarum murmur intonat (sc. magus)*, dem man etwa die Ausdrücke *ἐπίτροχόν τι καὶ ἀσαφὲς ἐφθέγγετο . . . τὴν ἐπῳδὴν ἐκείνην ὑποτονθορύσας* in Lucians Menippos (7) zur Seite stellen kann.[2] Besonders anschaulich ist die Szene bei Achilles Tatius II 7, die ich zum Schlusse noch erwähnen will.[3] Denn die Häufung der mir zu Gebote stehenden Beispiele bringt weiter keinen neuen Zug in das Bild.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf die Stelle, von der wir ausgingen, so zeigt sich, daß der Magier des Propertius gewisse *preces commendaticiae*[4] zu besitzen vorgibt, die seine Rolle enthält. Solche Rollen hatten für das Publikum eine große Anziehungskraft[5], sie erbten wie die Kunst[6] der Chaldaei vom Vater auf den Sohn. Je älter und verbrauchter sie aussahen, um so ehrwürdiger und vertrauenerweckender erschienen sie der Menge.[7] Von den wirksamen Sprüchen, den *vota* und *carmina exorabilia* gehörten die, die Geburtsnöte beschwichtigten, vielleicht mit zu den begehrtesten. Hatten doch selbst die Hebammen solche *ἐπῳδαί*, die sie bei ihren

[1] *οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν*, Plut. *conv. quaest.* VII 5, 706e.

[2] Vgl. auch *Pseudom.* 13 u. Dieterich zur *Mithraslit.* S. 34.

[3] Es handelt sich um Besprechung eines Bienenstiches auf der Lippe des Liebhabers: *ἡ δὲ προσῆλθέ τε καὶ ἀνέθηκεν ὡς ἐπᾴσουσα τὸ στόμα καί τι ἐψιθύριζεν ἐπιπολῆς ψαύουσά μου τῶν χειλέων· κἀγὼ κατεφίλουν σιωπῇ κλέπτων τῶν φιλημάτων τὸν ψόφον· ἡ δὲ ἀνοίγουσα καὶ κλείουσα τῶν χειλέων τὴν συμβολὴν τῷ τῆς ἐπῳδῆς ψιθυρίσματι φιλήματα ἐποίει τὴν ἐπῳδήν.*

[4] Nach einem Ausdruck des Arnobius (VII 62) *magi spondent commendaticias habere se preces etc.*

[5] Augustin *Conf.* IV 3, VII 6. [6] Diodor II 29.

[7] Lucian *Philops.* 12: *ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά.* Vgl. auch Juvenal VI 553, 574, Plin. *N. H.* 29, 9. — Schon bei Isocrates 19, 5 erbt jemand ähnliche Rollen *τάς τε βίβλους τὰς περὶ τῆς μαντικῆς αὐτῷ κατέλιπε.* Das Geschriebene wirkte eben wie bei uns das Gedruckte, es hatte seine Gewähr in sich, *λαβὲ τὸ βιβλίον* sagt der Mantis in Aristophanes' *Vögeln* 974ff. — Vgl. auch Horaz *epod.* 17, 4; Plato 364 E.

φάρμακα hersagten, um die Wehen zu beschleunigen und zu mildern, Geburt oder Abortus einzuleiten. Auch zurückhalten konnten jene die Geburt, wie Nectanebo zweimal die Geburt des Alexander retardiert haben sollte. Daß nun unser *magus* seine *vota tacite* vorgetragen hat, wird man nach dem Gesagten nicht anders erwarten, mag man sich darunter ein *lento murmure susurrare*[1] vorstellen oder an Persius' Schilderung des jüdischen Gebetes denken (*labra moves tacitus* 5, 184) oder ein *ἐπιλέγειν φωνὰς βαρβαρικάς*[2], *φθέγγεσθαι φωνάς τινας ἀσήμους*[3] annehmen. Schwerlich aber waren diese *tacitae preces*, um einen Ausdruck des Martial (XII 77) zu gebrauchen, *mutae preces;* denn das hätte keinen Effekt gemacht.

Alles in allem weicht die antike Art und Weise des Gebetsvortrages von der modernen sehr stark ab. Sie begegnen sich in der niedrigsten Sphäre, bei der Besprechung und Beschwörung, im Hersagen von Zauberformeln, denen das Murmeln, ein halblauter Vortrag wohl stets angehaftet hat. Ein lautes Anrufen eines Heiligen kann man in Italien auch heute noch bei einzelnen Betern hören, die unbekümmert um etwaige Zuhörer ihr persönliches Anliegen vortragen. Aber eine stille Schar Betender, wie sie sich in Andacht versunken etwa um den Sarkophag des Santo zu Padua gruppiert, kann man sich für das Altertum kaum vorstellen. Nur die äußerste Not oder zufällige Zwangslage, Scham oder schlechtes Gewissen und Menschenfurcht kann den einzelnen Beter zu leisem Beten veranlassen. Aber auch da ist die Sitte und altüberlieferte Gewohnheit so stark, daß wir überall eher an ein Sinken der Stimme als an ein vollkommenes Verstummen zu denken haben. Das *aperto vivere voto* ist eine Forderung der Moral und des Anstandes zugleich.[4] Von einer Neigung, leise zu beten, spricht

---

[1] Firm. Mat. *De err. prof. rell.* XXII 1.
[2] Xenoph. Eph. I 5. [3] Luc. *Pseudom.* 13.
[4] Das illustriert eine Stelle des Herondas (VII 74), die sich sehr nahe mit den oben zitierten Versen des Horaz *epist.* I 16, 59 berührt:

meines Wissens zuerst Seneca (De benef. II 1, 4) in folgendem Zusammenhange. Den Menschen falle es im allgemeinen schwer, 'bitte' zu sagen, und die Wohltat, die um diesen Preis gewonnen wird, verliere in ihren Augen an Wert . . . *nulla res carius constat quam quae precibus empta est. Vota homines parcius facerent, si palam facienda essent: adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipsos precari.* Die Stelle ist um so bemerkenswerter, als hier ganz unverkennbar eine allgemeine Neigung, still für sich zu bitten, anerkannt wird. Wenn es angängig ist, wird man die *vota* nicht vor Zeugen ablegen, selbst wenn sie ganz unverfänglich sind. Der Grund ist nach Seneca das Zartgefühl des Menschen, der selbst den Göttern gegenüber nicht gerne als Bittsteller auftritt. Allein der Ausdruck, den er wählt: *deos tacite malumus et intra nosmet ipsos precari* scheint doch auch ein anderes, dem modernen ganz verwandtes Empfinden zu verraten, das sich gegen das Eindringen einer dritten Person in den persönlichen Verkehr mit der Gottheit auflehnt.[1]

Ἑρμῆ τε κερδέων καὶ σύ, κερδίη Πειθοῖ,
ὡς ἤν τι μὴ νῦν ἧμιν ἐς βόλον κύρσῃ,
οὐκ οἶδ' ὅκως ἄμεινον ἡ κύθρη πρήξει. —
Τί τονθορύζεις κοὐκ ἐλευθέρῃ γλάσσῃ
τὸν τῖμον ὅστις ἐστὶν ἐξεδίφησας;

Die *εὐχὴ Ἑρμῆ τε κερδέων κτλ.* erinnert an das kurze von Robert (Bild und Lied S. 81 ff.) behandelte Stoßgebet, das so recht aus dem Leben gegriffen ist (Isocrat. II 47): *ὦ Ζεῦ πάτερ, αἴθε πλούσιος γενοί(μαν).*

[1] In derselben Zeit fordert Apollonius von Tyana ein lautloses Beten. Vgl. Euseb. *praep. ev.* IV 13, eine Stelle, auf die mich H. Schmidt in Kiel aufmerksam macht: *μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν* (sc. *θεόν*) *ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι, παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά· νοῦς δέ ἐστιν οὗτος ὀργάνου μὴ δεόμενος.* Der Gedanke findet dann in der neupythagoreischen und neuplatonischen Literatur weitere Verbreitung, wie das Dieterich in seiner Mithrasliturgie S. 42 f. ausgeführt hat.

Feralis exercitus

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

A. Das schwarze Heer der Harier

I

Tacitus behandelt im zweiten Teile der Germania die deutschen Völker und ihre Sitten. Sämtliche Germanen teilt er in Sueben und Nichtsueben und beginnt die Darstellung mit den nichtsuebischen Völkerschaften. Und zwar nimmt er, da er vom Rhein ausgeht, zunächst die westlichen vor, darauf die nordwestlichen. Eine Betrachtung über die dem römischen Reiche von den Deutschen drohende Gefahr schließt den Abschnitt. Hierauf geht er zu den Sueben über, die den größten Teil von Germanien innehaben. Er bespricht zuerst die Suebenvölker im Inneren des Landes bis hinab zur Elbmündung und zur kimbrischen Halbinsel, dann weiter südlich auf die Donau zu, darauf im Osten und Nordosten. In jenen Gegenden teilt ein zusammenhängendes Gebirge das Suebengebiet in zwei Teile. Jenseits der Berge wohnt die suebische Völkerschaft der Lugier; endlich folgen die Gotonen. Die Lugier zerfallen in mehrere Stämme, als deren bedeutendste die Harier, Helvaeonen, Manimer, Elisier und Nahanarvaler angeführt werden. Die Harier sind es, die uns im folgenden beschäftigen sollen.

„Die Harier übertreffen", so erzählt Tacitus, „die eben aufgezählten Völker nicht nur an Macht, sondern sie steigern diese noch durch ihre grimme Art. Ihrer natürlichen Wildheit kommen sie durch künstliche Mittel und die Zeit zu Hilfe: schwarze Schilde, gefärbte Leiber; schwarze

Nächte wählen sie zu den Kämpfen, und eben durch das Grausige und Schattenhafte flößen sie den Schrecken eines Gespensterheeres ein, wie denn keiner der Feinde den unbegreiflichen und gleichsam dem Totenreich entsteigenden Anblick aushält. Denn zuerst in allen Kämpfen sind es die Augen, die unterliegen" (*G.* 43). *Ceterum Harii, super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces, insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt nullo hostium sustinente novum et velut infernum aspectum. Nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.*[1]

Tacitus hat die Germania im Jahre 98 n. Chr. abgefaßt (37). Man wird annehmen dürfen, daß das von den Hariern Berichtete in das erste nachchristliche Jahrhundert gehört und damals noch geübt wurde. In dem Bergzuge, jenseits dessen das große Volk der Lugier[2] wohnt, von dem die Harier einen Bestandteil bilden, ist der fortlaufende Kamm vom Isergebirge bis zum Gesenke zu erkennen. Das Volk saß also im heutigen Schlesien, am oberen Laufe der Oder und weiterhin nach Osten. Der Name „Harier" scheint aus dem gotischen harjis, ahd. hari, hëri, nhd. Heer, vornehmlich Kriegsheer, erklärbar; also „Heermänner". Das entspräche der Sitte germanischer Völker, die sich gern nach kriegerischen Beziehungen nannten, wie z. B. Cherusker und Sachsen nach dem Schwerte, Franken nach der Lanze. Wenn es heißt, daß die Harier „die eben aufgezählten" Völker an Macht übertreffen, so werden darunter nicht bloß die Marsigner, Cotiner, Oser und Burer zu verstehen sein, von denen Tacitus am Anfange des Kapitels sprach, und von denen Marsigner und Burer nach Sprache und

---

[1] F. Zöchbauer *Zur Germania des Tacitus*, Wien 1899, faßt *feralis exercitus* als Nominativ und Apposition zu dem in *inferunt* enthaltenen Subjekt *Harii.*

[2] μέγα ἔθνος nennt sie Strabon 7, 290. Vgl. Ptol. 2, 11, 10.

Sitte zu den Sueben gehörten, die Cotiner aber Kelten und die Oser Pannonen waren, sondern man wird auch die übrigen Lugier, d. i. die Helvaeonen, Manimer, Elisier und Nahanarvaler, dazu rechnen dürfen. Unter der Macht — *vires* — ist zunächst Kriegerzahl zu verstehen; die Kriegstüchtigkeit tritt dann dazu, um das Ansehen der Harier weithin bei den Grenznachbarn zu heben.

Der grimmen Art, die ihnen eigen ist, kamen sie nun noch durch künstliche Mittel und absichtsvoll gewählte Zeit zu Hilfe. Während sonst die Germanen ihre Schilde mit den ausgesuchtesten Farben hervorstechend machten[1], führten die Harier schwarze. Von der Kleidung ist nichts gesagt, da sie kaum von Bedeutung war. Die Tracht der Germanen bestand damals bei allen in einem einfachen Mantel, *sagum*, einem viereckigen Stücke groben Tuches, das ihnen, gleich der hellenischen Chlamys, über die Schulter hing. Manche trugen auch Pelzwerk, die Reicheren anliegendes Gewand.[2] Doch gingen die meisten nackt oder halbnackt in den Kampf[3], und bei einer solchen Gelegenheit, wie der hier erwähnten, wo das Dunkel der Scham zu Hilfe kam und alles, was ihre Beweglichkeit hemmte, beseitigt werden mußte, werden sie wohl unbekleidet gewesen sein, wie die Vorkämpfer der Kelten. Dadurch gewinnt das Färben der Leiber an Bedeutung. Schwarz war sicherlich auch die Farbe, der sie sich dazu bedienten. Das besagt *tincta corpora* an sich ja nicht. Man könnte sich irgendwelche andere, wenn auch dunkle, Farbe vorstellen, aber es ergibt sich aus dem Beispiele der Schilde und aus

---

[1] *G.* 6 *scuta tantum lectissimis coloribus distingunt.* Vgl. Plut. *Mar.* 25 die weißen Schilde der Kimbern, unten S. 205, Anm. 1.

[2] Über die Tracht *G.* 17. Pomp. Mela 3, 3. Auf der Marcussäule tragen die Germanen Hosen; daraus ist aber nicht auf allgemeine Sitte zu schließen.

[3] Tac. *Hist.* 2, 22: *cohortes Germanorum cantu truci et more patrio nudis corporibus super umeros scuta quatientium.* *G* 6: *nudi aut sagulo leves.* Vgl. Caes. *B. G.* 4, 1, 10. 6, 21, 5.

dem Zwecke, den sie erreichen wollten. Der Ruß des Herdes ist schnell zur Hand und zu solchen Zwecken volkstümlich, auch rasch wieder abzuwaschen. Mit ihm beschmiert sich noch heute der bayrische Dorfbursch, wenn er zum Haberfeldtreiben eilt. Das gleiche tun Schmuggler, die ebenfalls ihr dunkles Handwerk zur Nachtzeit treiben, nämlich Waren einschwärzen, und andere ihresgleichen. Auch von anderen Völkern der damaligen Zeit wird berichtet, daß sie ihre Leiber färbten. Von den Briten erzählt Caesar, daß sie sich alle mit Waid einrieben und dadurch eine dunkelblaue Farbe erzielten, durch die sie im Kampf einen schrecklicheren Anblick gewährten.[1] Nach Caesars Darstellung deutet das auf eine stehende Sitte; man muß annehmen, daß die Briten immer so gingen, auch wenn Friede war, und daß der Anblick schreckenerregend mehr auf Fremde, wie z. B. die Römer, wirkte, als auf die Volksgenossen, die daran gewöhnt waren. Daß auch die Harier immer schwarz gingen, läßt sich aus dem Wortlaute bei Tacitus nicht entnehmen. Da vorausgeht, daß sie der angeborenen Wildheit durch Kunst und Zeit zu Hilfe kamen, und da sie die schwarze Nacht als Kampfeszeit wählten, also besondere Fälle im Auge haben, so muß man vielmehr voraussetzen, daß sie sich nur zu diesen bestimmten, aber nach den Verhältnissen in ähnlicher Form immer einmal wiederkehrenden Gelegenheiten schwärzten, um dadurch mit dem Grausen der Nacht zusammenzuwirken. Wie sie dies taten, ob sie sich mit Ruß einrieben oder mit einem Farbstoffe bemalten, ist gleichgültig. Nur darauf kommt es an, daß nicht ausgedrückt

---

[1] Caes. *B. G.* 5, 14: *omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu.* Pomp. Mela 3, 6: *(Britanni) incertum ob decorem, an quid aliud, vitro corpora infecti.* Plin. *N. H.* 22, 2: *Similis plantagini glastum in Gallia vocatur. Britannorum coniuges nurusque toto corpore oblitae quibusdam in sacris nudae incedunt Aethiopum colorem imitantes.* Von den Pikten ist bei Isidorus Hisp. *orig.* 19, 23, 27 Tätowierung bezeugt. Vgl. Schrader, *Reallexikon d. Indogerm. Altertumskunde* unter „Tätowierung“.

ist, sie seien für gewöhnlich, auch bei Tag und im Frieden, wie die Briten, so entstellt einhergegangen. — *Arte ac tempore* gehören zusammen: es war eine Vermummung zu bewußtem Zwecke, und zwar nicht so sehr, um unerkannt zu bleiben, wie es Diebe machen, oder wie es der verwundete Arminius tat, der nach der Schlacht von Idistaviso sein Gesicht mit dem eigenen Blute bestrich, um so zu entkommen (*A.* 2, 17), sondern sie taten es, um die Feinde in Angst zu jagen und danach leichter zu besiegen.

Von jeher haben es deutsche Krieger geliebt, sich durch Aufputz und Vermummung ein besonderes Ansehen zu geben, um das Gemüt der Feinde zu schrecken. Von den Sueben überhaupt, denen ja die Harier angehören, berichtet Tacitus (*G.* 38) als Volkssitte, daß sie ihr Haar gegen den Strich kämmten und in einen Knoten banden. „So unterschieden sich die Sueben von den anderen Germanen, so die freien Sueben von den Knechten. Bei anderen Völkerschaften kam es, sei es durch Verwandtschaft mit den Sueben oder, wie so oft, aus Nachahmungssucht, in seltenen Fällen vor und blieb auf junge Leute beschränkt. Bei den Sueben aber kämmte man das struppige Haar bis ins graue Alter nach hinten und band es oft gerade über dem Scheitel zusammen. Die Vornehmen trugen es auch schöner hergerichtet. Darein setzten sie ihre Eitelkeit, eine recht unschuldige. Denn nicht um Liebschaften anzuregen oder zu finden, sondern zur Erhöhung der Gestalt und zum Schrecken trugen sie, für die Augen der Feinde geputzt solchen Schmuck.“ So der Römer. Die Reiter der Kimbern hatten Kopfbedeckungen in Gestalt des Rachens wilder Tiere und phantastischer Tiergesichter, dazu Federbüsche, und erhöhten so ihre Gestalt.[1] Auch bei anderen

[1] Plut. *Mar.* 25: *οἱ δὲ ἱππεῖς . . . ἐξήλασαν λαμπροί, κράνη μὲν εἰκασμένα θηρίων φοβερῶν χάσμασι καὶ προτομαῖς ἰδιομόρφοις ἔχοντες, ἃς ἐπαιρόμενοι λόφοις πτερωτοῖς εἰς ὕψος ἐφαίνοντο μείζους, θώραξι δὲ κεκοσμένοι σιδηροῖς, θυρεοῖς δὲ λευκοῖς στίλβοντες.*

Germanenstämmen dienten Eberbilder und Eberköpfe, Drachenhäupter, Adlerflügel und anderes dergleichen dem nämlichen Zwecke, die Menschengestalt ungeheuerlich zu machen und den Gegnern Angst einzujagen.[1] Die Leute des Ariovist kämpften barhäuptig. So sieht man Germanen auch auf römischen Denkmälern; Helme begegnen zu Tacitus' Zeit nur vereinzelt.[2] Dagegen wurden die Bilder wilder Tiere als Feldzeichen aus den heiligen Hainen hervorgeholt, ebenso die Abzeichen der Götter (*G.* 7. *H.* 4, 22). Von Tieren war der Widder dem Tiu, Schlange und Wolf dem Wodan, der Eber dem Freyr, Bär und Bock dem Thunar geheiligt; unter den Abzeichen der Götter aber wird man solche, wie den Speer des Wodan, das Schwert des Tiu, den Hammer des Thunar, zu verstehen haben. Auch der Barditus, Schlachtgesang und Schlachtgebrüll, das in dem Augenblick erhoben wurde, wenn die Heere handgemein wurden, gehört hierher, als Mittel, die eigene Zuversicht zu erhöhen und durch den sinnlichen Eindruck auf die Seele der Feinde zu wirken. Die Hunnen, die manches mit den Germanen gemein hatten, bedienten sich ähnlicher Künste. Als sie unter König Sigebert in Gallien einfielen, erfochten sie den Sieg dadurch, daß sie, in Zauberdingen wohl erfahren, allerlei Spukgestalten erscheinen ließen.[3] Vieles derart läßt sich auch von anderen Völkern aller Zeiten anführen; die Sitte, sich schreckhaft herzustellen, ist überall, wo kriegerische Männer gehaust haben, üblich gewesen und ist es noch heute. Bei den Germanen war sie von Anfang an beliebt und wurde vielseitig ausgebildet. Ihr entsprach das Tun der Harier.

---

[1] Lindenschmit *Handb. d. deutsch. Altertumskunde* S. 256. 259.

[2] Cassius Dio 38, 50. Barhäuptig sind Germanen auch auf der Marcussäule. Tacitus *G.* 6.

[3] Gregor. Tur.: *Hist. Franc.* 4, 29 *Cumque confligere deberent, isti magicis artibus instructi, diversas eis fantasias ostendunt et eos valde superant.*

Wen die Harier, als sie die seltsame Vermummung ersannen, unter den Feinden sich vorstellen mochten, ergibt sich aus der Darstellung. Es sind zunächst die umwohnenden Völker nichtsuebischen Stammes — obgleich es auch an Streit mit den Stammesgenossen nicht gefehlt hat[1] —, also Quaden, Markomannen, Cotiner, Oser, gelegentlich auch wohl die Römer und deren germanische Hilfstruppen. Daß die Harier von vornherein bestimmte Feinde im Auge hatten, ist nicht anzunehmen. Man dachte an Fremde; je weniger die Gegner der Harier eigentümliche Sitte kannten, desto größere Wirkung war zu erhoffen.

Die Wahl der Nachtzeit weicht besonders vom Herkommen ab. Es handelt sich, das geht aus der Darstellung hervor, um Überfälle, bei denen es auf Überraschung abgesehen war.[2] Denn Zeit und Gelegenheit zum Kampfe zu wählen, liegt sonst selten in der Hand der Kriegführenden. Insbesondere für Raubzüge eignete sich Vermummung und nachtschlafende Zeit. Bedeutet der Name der Kimbern soviel als „Räuber“[3], so ist auch sonst bekannt (*G.* 14), daß von den Häuptlingen die Mittel, um Milde zu üben, durch Kriege und räuberische Überfälle beschafft wurden. Das war damals allgemeiner Brauch, wie bei den Hellenen der Urzeit; kein Germane fand

---

[1] Lugier im Kampfe mit Sueben: Dio Cassius 67, 5, 2. Die Lugier gehören zum Reiche Marbods, Strabon 7, 290.

[2] Vgl. die anschauliche Schilderung Tac. *Hist.* 5, 22; da waren es Tenkterer oder Brukterer, die den Überfall machten, im Ubiergebiet zwischen Novaesium und Vetera: *Insidias composuere — electa nox atra nubibus et prono amne rapti nullo prohibente vallum ineunt. prima caedes astu adiuta: incisis tabernaculorum funibus suismet tentoriis coopertos trucidabant. aliud agmen turbare classem, inicere vincla, trahere puppis, utque ad fallendum silentio, ita coepta caede, quo plus terroris adderent, cuncta clamoribus miscebant. Romani volneribus exciti quaerunt arma, ruunt per vias, pauci ornatu militari, plerique circum brachia torta veste et strictis mucronibus. dux semisomnus ac prope intectus errore hostium servatur.*

[3] Strab. 7, 293. Diod. 5, 32. Plut. *Mar.* 11. Festus p. 43 M.

etwas Unanständiges darin —; wenn die edlen Chauken sich dessen enthielten, so wird es von Tacitus[1] als etwas Besonderes hervorgehoben. Die Lugier, denen unsere Harier angehören, fanden sich im Jahre 50 n. Chr. im Gebiete des Suebenkönigs Vannius ein, weil sie durch das Gerücht von der reichen Herrschaft, die Vannius während eines Menschenalters durch Beutezüge und auferlegte Tribute begründet hatte, angelockt wurden. Sie kamen, um den Raub teilen zu helfen (*A.* 12, 29). Solche Tatsachen dienen zur Erläuterung.

Die schwarzen Nächte, welche die Harier wählen, sind solche bei bedecktem Himmel, in finsterer Jahreszeit und wenn der Mond nicht scheint. Denn vielleicht wirkte ein Aberglaube mit: die Neumondzeit galt für heilig und segenbringend (*G.* 11). *Non esse fas Germanos superare, si ante novam lunam contenderent*, sagen die weisen Frauen dem Ariovist bei Caesar (*BG* 1, 50). Der Einwand, daß bei stockfinsterer Nacht keine Schatten zu sehen wären, kann nicht in Betracht kommen. Im Freien ist die Nacht nie völlig schwarz; man erkennt Gestalten, die schattenhaft in unbestimmten Umrissen einherhuschen und desto fürchterlicher wirken. Die Nacht ist keines Menschen Freund; in ihr treiben Bösewichte und unheimliche Mächte ihr Wesen. Vom Schlaf aufgestört, sind die Menschen ohne Fassung, und auch wer wach bleibt, ist schreckhaft. Der Sinn des Gesichts versagt seinen Dienst; an seiner Stelle erwacht die Phantasie und schafft haltlose, meist grausige Bilder. Der Aberglaube kommt hinzu und steigert den Wahn.

Diese Tatsache ist es, die der trutzige Germanenstamm sich zunutze macht und dadurch die Feinde schon besiegt, ehe es zum Einhauen kommt. „Denn keiner hielt den Anblick aus“, sagt Tacitus, „war es doch, als sei ein Totenheer im Anzuge.“ Das bedeutet *feralis exercitus*, eine Geisterschar,

[1] *G.* 35; anders indes *A.* 11, 18. Zur Sache Pomp. Mela 3. Caes. *B. G.* 6, 23; danach Mela 3, 3.

gespenstisch, unheimlich, wie aus dem Totenreiche, *ex inferis*, der Grabestiefe, entstiegen.[1] Eben darauf weist auch der Ausdruck *novum et velut infernum aspectum*. Ein „höllischer" Anblick, wie manche übersetzen, bezeichnet nach heutigem Sprachgebrauch etwas anderes; man denkt dabei an Teufel und feurigen Pfuhl der Kirche des Mittelalters, nicht an Grabestiefe und Unterwelt, wie hier es gemeint ist. Wie Geister Verstorbener, die aus ihren Grüften emporgestiegen sind und nachts umgehen, so wollten die Harier erscheinen und erreichten offenbar ihre Absicht.

In der Darstellung des Geschichtschreibers ist weder gesagt, noch angedeutet, ob die Angriffe der Harier zu Roß oder zu Fuß oder untermischt, wie es auch üblich war (6), erfolgten. Reiten steigert das Furchtbare und Überraschende. Einer Windsbraut gleich, wie Sturm und Wetter, so stürzt die reisige Schar auf den Feind. Benutzung der Pferde braucht nach dem Wortlaute nicht ausgeschlossen zu sein. Immerhin ist sie zunächst nicht vorauszusetzen; auch zogen die Germanen bei Unternehmungen von zweifelhaftem Erfolg oder wichtiger Entscheidung den Kampf zu Fuße vor. Sind es Kämpfer zu Fuße, so wirkt der Eindruck aus Gräbern entstiegener Toter unmittelbarer und eindringlicher.

Hält man fest, daß es sich nicht um einen einzelnen Fall, nicht um eine Kriegslist, die irgend einmal angewandt worden ist und sich so bald nicht wiederholt hat, handelt, sondern um einen kriegerischen Brauch dieses Germanenstammes zu Beginn unserer Zeitrechnung, so liegt ein folgenreicher Schluß nahe. Ein solcher Brauch setzt eine, sei es freiwillig oder auf Befehl eines Oberen, getroffene Vereinbarung voraus, die irgend einmal für kommende Fälle festgemacht sein muß. Es pflegt aber dergleichen, wenn es in so wundersamer Form auftritt, einen, näher oder ferner liegenden,

[1] *feralis* bei Tacitus *A.* 1, 62. 2, 31. 75. 3, 1. 4, 64. *H.* 1, 37. 5, 25; überall in ähnlichem Sinne.

religiösen Hintergrund zu haben. Die Vermummung hätte bald ihre Wirkung eingebüßt, wenn ihr nicht bei den Feinden Aberglaube und göttliche Scheu zu Hilfe kam. Dem muß bei den Unternehmern selbst eine gewisse Überzeugung entsprochen haben, das zu sein, was sie vorstellen wollten. Also eine Art Verpflichtung, ein Verlöbnis, untereinander sowohl, wie gegenüber den Mächten der Geisterwelt, deren Rolle sie spielten, und die sich schwerlich von andern, als ihren eigenen Leuten, ungestraft hätten nachahmen lassen. Gelegenheiten, einen solchen Bund zu schließen oder sich in ihn aufnehmen zu lassen, gab es genug. Man denke an die Belehnung des jungen Kriegers mit Schild und Lanze in der Versammlung der Mannen durch Anführer, Vater oder Verwandte (13), oder an die Begründung der Genossenschaft eines Häuptlings (13. 14). Auch stünde ein derartiges Verlöbnis nicht vereinzelt da. Von den Chatten erzählt Tacitus, daß sie sich verpflichteten, Haar und Bart wachsen zu lassen und einen eisernen Ring um den Arm zu tragen, bis sie den ersten Feind erlegt hätten (31). Die Genossenschaft der also gebundenen struppigen Gesellen von wildem Aussehen kämpfte für sich, stand im Vordertreffen und machte den Anfang der Schlacht. Daheim lebten sie sorglos ohne Haus und Hof, Verlobte des Kriegsgottes. Solchen etwa ließe sich das schwarze Heer der Harier vergleichen.

II

Aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, in der die Harier ihre Rolle spielen, ist etwas Ähnliches nicht berichtet. Um weiter in den Sinn des Überlieferten einzudringen, ist daher die Forschung auf Rückschlüsse aus späteren Erscheinungen angewiesen. Glaube und Sitte der heidnischen Germanen sind anders gestaltet zur Zeit des Caesar und Tacitus, anders um die Zeit der Ausbreitung des Christentums. Dazu kommt, daß deutsche Stämme schon damals und mehr noch in der eigentlichen Wanderzeit des fünften Jahrhunderts weit

umhergetrieben wurden. Anders auch erscheinen Glaube und Sitte bei den Germanen des Nordens, wie im eigentlichen Deutschland. Dennoch wird man Überlieferungen der späteren Jahrhunderte, selbst solche, welche der christlichen Zeit angehören, und solche sogar, die noch heute nicht erstorben sind, nicht von der Hand weisen, wenn sie als gemeingermanisch oder auch indogermanisch zu erweisen sind. Finden sich gleiche Anschauungen durch eine Reihe von nahezu tausend Jahren bis in die neuere Zeit hineinreichend vor, so ist der Schluß berechtigt, daß ihre Wurzeln sich auch weiter zurück bis in die Anfänge deutschen Volkstums hinauf verzweigen, es sei denn, daß besondere Umstände eine spätere Entstehung begründet hätten. Auch liegt es im Wesen der Religionen, daß ihre Gebilde sich erstaunlich lange lebendig erhalten. Selbst durch Lücken im Zusammenhange darf man sich nicht ohne weiteres beirren lassen. Es ist Tatsache, daß religiöse Vorstellungen zeitweise schlummern, dann aber, durch irgendwelche Umstände veranlaßt, wieder aufwachen und Einfluß gewinnen.[1] Und ist es ein und dasselbe Volk, von dem berichtet wird, so bekundet dies Volk auch auf dem Gebiete des Glaubens seine Zusammengehörigkeit ebenso, wie auf dem der Sprache, der Einrichtungen und der Sitten. Dazu kommt das gemeinsame Heimatland und die gemeinsamen Erlebnisse, die das bilden, was wir seine Geschichte nennen.

In uralte Zeiten, noch über Tacitus und die Kimbernkriege zurück, reichen bei den Germanen die Anfänge des Seelenglaubens, erwachsen aus dem Bedürfnisse des Menschengeistes, das Rätsel des Todes zu lösen. Leib und Seele sind im Wesen verschieden, aber aneinander gebunden. Der Leib ist die Be-

---

[1] Vgl. E. Rohdes Nachweis vom Schlummern des Seelenkultes im Zeitalter Homers, *Psyche* S. 277. So ist neuerdings in der christlichen Negerbevölkerung auf Haïti der aus Afrika mitgebrachte Fetischdienst des Wodu nach langem Schlummer wiedererwacht und bedeutend geworden.

hausung, in der die Seele wohnt, solange er lebt. Das ist alte Vorstellung. Die bekannte Sage, welche Paulus Diakonus (Ende des achten Jahrhunderts) von König Guntram erzählt, ist hierfür bezeichnend. Von der Jagd ermüdet, hatte sich der König im Freien schlafen gelegt. Da sah sein Diener, daß dem Munde des Schlummernden ein kleines Tier entschlüpfte und über ein vorbeifließendes Wässerlein zu kommen bemüht war. Der Diener legte sein Schwert über das Wasser; darauf lief das Tier hinüber und verschwand in einem Loche des nahen Berges. Nach einer Weile kam es zurück und fuhr wieder in den Mund des Königs. Guntram erwacht und erzählt, ihm habe geträumt, er sei auf einer eisernen Brücke über einen Fluß gegangen und in die Höhle eines Berges gekommen, wo große Massen Goldes aufgehäuft lagen. Da sagte der Gefährte, was er beobachtet hatte; man grub nach und fand einen Schatz. Nicht immer freilich ist die Seele in Gestalt eines Tieres, sei es einer Maus oder einer Schlange, eines Vogels, einer Kröte, eines Wiesels oder anderswie sinnlich wahrnehmbar. Immer aber galt sie als vorhanden. Stirbt der Mensch, so entflieht sie aus seinem Leibe, unsichtbar und doch wirklich, einem Hauche vergleichbar. Als solcher fährt sie in die Luft und lebt als Gespenst weiter oder wohnt bei dem Leichnam in der Tiefe des Grabes. Die Anschauung, daß die Toten in unterirdischer Wohnung ein Scheinleben weiterführten, wird auch bei den Germanen, welche, wie die Hellenen, von der uralten Sitte des Begrabens erst allmählich zum Leichenbrand übergegangen waren, durch die Form der Bestattung des Toten oder seiner Asche bezeugt. Wenn Waffen und Roß dem gestorbenen Krieger, Frauen und Knechte, Speise und Trank, Handwerkszeug, Schmucksachen, Würfel, Trinkhörner, Spielzeug, den Toten überhaupt, je nachdem auch Weibern und Kindern, ins Grab mitgegeben werden[1],

[1] Tacitus *G.* 27, dazu Müllenhoff *Deutsche Altertumskunde* IV, 1. S. 382, 313. Bei den Herulern erdrosselte sich die Witwe auf dem Grabe des Mannes, Procop. *B. Got.* 2, 14 S. 200.

so konnte dabei nur der Gedanke leiten, daß sie sich auch weiter ihrer bedienen. Ein Fortleben setzen auch die Totenopfer voraus, welche die Knochen- und Kohlenreste an den Gräbern oder die Steine mit Vertiefungen auf den Grabhügeln bezeugen. Im *Indiculus superstitionum* am Schlusse des *Capitulare Karlomanni* von 743 handelt Stück 1 *de sacrilegio ad sepulchra mortuorum*, 2 *de sacrilegio super defunctos id est dâdsisas*, 25 *de eo quod ibi sanctos fingunt quoslibet mortuos.*[1] Bei Burchard von Worms, † 1025, heißt es *interrogatio* 19, 5 (*p*. 195b): *comedisti aliquid de idolothito, i. e. de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulchra mortuorum fiunt?*[2] Auch die Pflicht der Blutrache, auf die Tacitus Germania 21 deutet[3], setzt einen Anspruch voraus, den der Tote erhebt. Und wenn das Blut des Erschlagenen zu fließen beginnt, sobald der Mörder naht, wird ein Fortleben und Anteilnehmen des Toten gedacht. Darauf beruht das Bahrrecht, das aus dem Nibelungenliede (984ff.) bekannt ist.[4]

Die Seele kann Menschengestalt annehmen und als Gespenst erscheinen. Zahlreiche Sagen aller deutschen Stämme bezeugen diesen Glauben, von dem das Volk noch heute nicht frei ist. Der Tote geht um und sucht als Geist die Lebenden heim, schattenhaft, sei es in weißer, grauer oder schwarzer Gestalt, und meist des Nachts. „Wie den Lebenden der Tag, so gehört den Toten die Nacht“, belehrt die Äbtissin Brigida ihren Neffen

---

[1] Abgedruckt bei J. Grimm *Deutsche Myth.* 3, 403. Vgl. E. H. Meyer *Germ. Myth.* S. 71. Mogk *Mythologie*, in Pauls *Grundriß* I S. 1001. Dâdsisas sind *carmina diabolica quae supra mortuum nocturnis horis cantantur* (Burchard von Worms in der *Sammlung der Dekrete Colon.* 1548); dâd = dôd, sisu *naenia*, O. Schade *Wörterb.* s. v.

[2] Burchard a. O. bei J. Grimm *Deutsche Myth.* 3, 404f. 407; *idolothitum* ist εἰδωλόθυτον; vgl. *Apostelgesch.* 15, 29. 21, 25. 1 *Kor.* 8, 1. 4. 10, 19. 28.

[3] *suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est. nec implacabiles durant; luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus.*

[4] *ius feretrii;* s. J. Grimm *Deutsche Rechtsaltertümer* II, 930.

Thietmar von Merseburg († 1018), dem sie von der Erscheinung Toter bei nächtlichem Gottesdienst erzählt.[1] Große Verschuldung, schwere Heimsuchung, hinterlassenes Geld, Liebe und Haß, alles, was den Lebenden in starke Erregung versetzen mußte, treibt den Toten aus der Grabesruhe hervor, um als Gespenst die Menschen zu beunruhigen. Einer solchen Erscheinung gegenüber wird der Stärkste von Furcht übermannt und wehrlos. Der erscheinende Geist ist unverletzbar und verfügt über zauberische Mittel. Darum tut man gut, den Toten ihren Willen zu lassen, besser noch, ihr Erscheinen zu hindern. Manche Gebräuche dienen dem Zwecke, der Wiederkehr der Verstorbenen zu begegnen.

Aus der Erwägung, daß so viele Tote unter der Erde hausen, ist die Vorstellung eines Totenreiches in der Tiefe entstanden. Dem hellenischen ᾅδης entspricht die germanische Helle (halja), schon bei Ulfilas. Die Helle ist der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen, das Reich der Schatten, unterschiedlos, gefallener Helden oder anders Gestorbener finstere Behausung. So heißt es noch bei Widukind von Corvey um die Mitte des zehnten Jahrhunderts (1, 23) *tanta caede Francos mulctati sunt, ut a mimis declamaretur, ubi tantus ille infernus esset, qui tantam multitudinem caesorum capere posset.* Der Begriff der Qual und Peinigung haftete vor dem zehnten Jahrhunderte der Helle nicht an. Erst christlicher Einfluß hat dies geändert und auch den Teufel zum Höllenwirt gemacht. An die alte Auffassung anknüpfend gab sie ihm dann folgerichtig auch die schwarze Farbe.[2]

Wenn man die Vorstellung eines Totenreiches im schwarzen Dunkel nächtlicher Tiefe bereits im ersten Jahrhunderte n. Chr.

[1] Thietmar *Chron.* 1, 7: *ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis;* wie es scheint, ein aufgelöster Hexameter, Zitat aus einer Dichtung.

[2] *Helant* 31, 24 heißt er mirki, d. i. *tenebrosus.* Der hellewirt, der ist swarz *Parz.* 119, 26. Der hellemôr Walther 33, 7. *Diabolus in effigie hominis nigerrimi* Caes. Heisterb. 7, 17. Nach J. Grimm *Deutsche Myth.* 946, wo noch andere Beispiele angeführt sind.

voraussetzen darf, so ist der Schluß berechtigt, daß die schwarzvermummten Krieger der Harier sich als Bewohner eben dieses Totenreiches aufspielen wollten, daß das Grausige und Schattenhafte eines Totenheeres ihrer heimischen, nicht bloß griechisch-römischer Anschauung, entsprach und aus rein germanischer Berichterstattung in die Darstellung des römischen Geschichtschreibers geflossen ist.[1] Als Nibelunge, Nebelsöhne, der Helle entstiegen, dem alten Niflheim oder Niflhel der Edda, vom Grauen des Todes umgeben, so stürzten sie sich über die ahnungslosen Feinde, wie um andere mit sich hinabzuziehen in ihre finstere Behausung. Daher denn keiner der Feinde den unerhörten, der Helle entsprechenden *(velut infernum)* Anblick auszuhalten vermochte und sich verloren gab, ehe er Widerstand versuchte; wer durfte daran denken, es mit Geistern aufzunehmen? In der Schilderung der Pest, die 565 n. Chr. Italien heimgesucht hat, schreibt Paulus Diakonus: „Zu jeder Stunde des Tages und der Nacht klang das Schmettern von Kriegsdrommeten in die Ohren. Die meisten glaubten, ein Dröhnen wie von einem Kriegsheere zu hören. Zwar zeigte sich nirgend der Fußtritt wandelnder Menschen, niemand, der getötet hätte, aber die Leichname der Gefallenen redeten stärker, als das Sehen der eigenen Augen.“[2] Offenbar wähnte man, ein unsichtbares Geisterheer habe die nichts ahnende Menschheit nach Kriegerart überfallen und so fürchterlich unter den Lebenden gewütet. Paulus schrieb sein Buch 700 Jahre später als Tacitus, und er war Christ. Ist es da von der Hand zu weisen, daß heidnischen Zeitgenossen des Römers, Germanen, gleichwie der Langobarde, eine derartige Vorstellung vor Augen schwebte?

[1] Wie weit römische Anschauung den Bericht des Tacitus beeinflußt haben kann, bleibt späterer Erörterung vorbehalten.

[2] 2, 4: *Nocturnis seu diurnis horis personabat tuba bellantium, audiebatur a pluribus quasi murmur exercitus. Nulla erant vestigia commeantium, nullus cernebatur percussor, et tamen visum oculorum superabant cadavera mortuorum.*

Zu der Auffassung, es handle sich um Gestalten der Grabestiefe, konnte bereits im ersten Jahrhundert ein weiter entwickelter Gedanke hinzukommen, der durch den Ausdruck *exercitus* ebenso, wie durch den Namen der Harier, wenn er Heeresgenossen bedeutet, nahegelegt wird. Die Vorstellung der aus dem Leibe Verstorbener entwichenen Seelen als eines Lufthauches führte zu dem Gedanken, daß bei starkem Winde Seelen in Scharen vereint durch die Luft fuhren. Ursprünglich ohne Leitung. Aber durch einen einfachen Schluß brachte man sie schon früh zu göttlichen Wesen in Beziehung, deren Walten das Volk in Wind und Sturm wahrzunehmen geglaubt hat. So übernahm die riesenhafte Gottheit ihre Führung, die in dem Elemente der Luft verkörpert schien, und die zu Tacitus' Zeit bereits als Wodan Verehrung fand. Wenn es in der Germania (9) heißt, *deorum maxime Mercurium colunt*, so ist damit kein anderer als Wodan gemeint. Dies bezeugt der Name des vierten Wochentags; *dies Mercurii* ist *Wôdanesdag*. Die siebentägige römische Woche kam in Deutschland um das Ende des dritten, spätestens zu Anfange des vierten Jahrhunderts auf, und dabei wurden die Namen der Tage in das Deutsche übertragen, nicht auf dem Wege gelehrter Arbeit, sondern durch den gemeinen Mann im Verkehre des täglichen Lebens. Man vergleiche Jonas von Bobbio in der *Vita S. Columbani*, kurz nach 620 geschrieben: *alii aiunt deo suo Vodano, quem Mercurium vocant alii.* Paulus Diakonus I, 9: *Wodan sane, quem adjecta litera Gwodan dixerunt, ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur.*[1] Daß Hermes-Mercurius bei den Hellenen und Römern im wesentlichen Windgott war, scheint sicher.[2] Ist nun auch Wodans Verehrung als Oberster der Götter, wie sie Tacitus in der oben angeführten Stelle (*G.* 9) bezeugt, vielleicht ausschließlich den Westgermanen zuzuschreiben, und muß man annehmen, daß die Harier viel-

[1] Müllenhoff *D. A.* 4, 1, 213. 644f., vgl. 31. Mogk a. O. S. 1067ff.

[2] Roscher *Hermes d. Windgott.* In römischen Inschriften der ersten Jahrhunderte n. Chr. ist Mercurius auch Totengott; Mogk a. O. 1070.

mehr an dem alten Dienste der Nahanarvaler, ihrer lugischen Stammesgenossen, beteiligt waren, in deren heiligem Haine das jugendliche Brüderpaar der *Alci*, denen Tacitus Castor und Pollux gleichstellt, verehrt wurde, so ist doch die Auffassung des Wodan in dem besonderen Sinn als des Herrn der Winde und Führers der Seelen über die ganze germanische Welt verbreitet und uralt. Diesem Wodan gehören die im Kampfe Gefallenen an. In dem Kriege, der zwischen Chatten und Hermunduren um die heiligen Salzquellen entbrannt war, opferten die siegreichen Hermunduren, es war 58 n. Chr., das ganze besiegte feindliche Herr, so Menschen wie Pferde, dem Mars und dem Mercurius, d. i. Tiu und Wodan (Tac. *A.* 13, 57). Acht Jahre vorher waren Lugier und Hermunduren in das Gebiet des Vannius eingedrungen. Man sieht, daß beide Völkerschaften in Berührung standen (Tac. *A.* 12, 30).

Als Windgott ist Wodan gerade so, wie Hermes-Mercurius, auch Totengott. Wenn in finsteren Nächten zu winterlicher Zeit der Sturmwind tobte, so glaubte man, daß Wodan als Herzog der Seelen unter Waffengetöse, Rossewiehern und Hufschlag einherfahre. Die unheimliche Art der elementaren Erscheinung in Wald und Feld kam diesem Glauben zu Hilfe. Das Rasen des Windes, der die Wolken vor sich her scheucht, Dächer einreißt, Bäume entwurzelt, Stämme und Äste zerbricht, der heult und pfeift und singt, der Gegenstände auf dem Erdboden fängt und hoch emporwirft, alles das bot Veranlassung zur Ausgestaltung des Mythos.

Bekanntlich hat dieser Glaube sich in zwei, nicht immer auseinander gehaltenen Formen der Volkssage niedergeschlagen, nämlich in der Gestalt einer Heerfahrt und in der eines Jagdzuges. Beide laufen auf die eine Grundanschauung im Sturmwind einherfahrender Seelenscharen hinaus und werden durch Einzelzüge, insofern es sich um Kampf mit feindlichen Mächten oder um Erlegen einer Jagdbeute handelt, unterschieden. So hat sich die, in unzähligen Beispielen belegte,

Sage vom Wütenden Heer und von der Wilden Jagd ausgebildet. Tote Krieger und andere Verstorbene bilden des Führers gespenstisches Gefolge. Das Heidnische blickt überall durch, wenn der Sage auch christliche Anschauungen beigemengt sind. Der Gott ist zu einer teuflischen Gestalt, seine Gefährten sind zu Gespenstern geworden. *Infernalis venator* heißt der wilde Jäger bei Caesarius von Heisterbach, † 1240 (12, 20). Er erscheint weiß, auf einem Schimmel reitend, wie Wodan, oder grau, in riesenhafter Gestalt, auch ohne Kopf und auf schwarzem Pferde. Mit laut tosendem Ruf, unter Hundegebell und Peitschenknall, fährt die Wilde Jagd nächtlings durch die Lüfte. Eber, Kühe, Hirsche, auch Weiber, sind Gegenstand ihrer Verfolgung. Wir lassen die Einzelheiten auf sich beruhen und wenden uns derjenigen Seite des Mythos zu, die für das Tun der Harier in Betracht kommt und von der Erscheinung eines Heereszuges handelt.

Die Vorstellung vom Wutes- oder Wütenden Heere findet sich allenthalben, wo Germanen eingesessen sind. Offenbar hängt die Bezeichnung mit dem Namen des führenden Gottes zusammen. *Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos* sagt Adam von Bremen, † 1076 (4, 26). Der Sturm in den Lüften ist ein Bild des Kampfes auf der Erde, wie es der sprachliche Ausdruck festhält; denn Sturm bedeutet Kampf. Begriff und Wort lassen sich weit zurück verfolgen. Im Rolandslied (204, 16) heißt Pharaos vom Meere verschlungenes Heer 'sîn wôtiges her'. In Konrads von Heimesfurt Urstende aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts werden die Juden, die den Heiland überfallen, das 'wuetunde her' genannt. In Strickers Karl (6810) steht 'daz wüetende her'. Michel Beheim im Buche von den Wienern aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts redet (176, 5) von 'schreien und wufen als ob es wer daz wutend her'. Im Gedichte von Heinrich dem Löwen nach der Handschrift von 1474 heißt es: 'da quam er under daz woden her, da die bôsen geiste ir wonung

han'.[1] Man erkennt die Vorstellung, daß das Wütende Heer ein Geisterheer sei. Vom Wütenden Heere glaubt das Volk in gleicher Weise, wie von der Wilden Jagd, daß es nachts in der Luft bei großem Sturm einherfahre. „Wenns Muotas[2] in Oberschwaben durch die Luft saust, kommt hinterher immer ein heftiger Sturm."[3] Wenn es bestimmte Wege innehält, die Heer-Mutesheer-Frôngasse, an einem bestimmten Baume vorüberbraust, durch ein bestimmtes Haus fährt, ein solches namentlich, dessen Türen einander gegenüberliegen, so zeigt sich das Wesen der heftig bewegten Luft, die wie ein Strom durch die Öffnungen braust. Das Heer zieht hindurch, und, unbewußt alte Anschauung festhaltend, sagen wir noch heute: „es zieht". „In dem Dorfe Baiersbronn im Murgtale liegt ein sehr alter Hof, der Martishof. Im unteren Stocke des Hauses befindet sich ein Gewölbe, durch welches um Weihnachten regelmäßig das Mutesheer mit gewaltigem Getöse zu ziehen pflegte. Sobald der Hausknecht es kommen hörte, mußte er nur schnell die Tür und Klappe des Gewölbes öffnen; dann fuhr es sausend hindurch."[4] „Zu Neubrunn (im Würzburgischen) zog das wütende Heer immer durch drei Häuser, in welchen drei Türen gerade hintereinander waren, vornen die Haustür, mitten die Küchentür, hinten die Hoftür, und wo sich drei Türen in gerader Richtung finden, da zieht, es mag sein, wo es will, das Wütende Heer hindurch."[5] Wir haben gerade diese Beispiele aus der Menge hervorgehoben, weil sie vor anderen bezeichnend sind. Es ist die nämliche Erscheinung, welche das Öffnen des römischen Janus begründet hat, nämlich, daß die Geister des Krieges, die in Heeresform zusammen-

[1] Die Beispiele nach J. Grimm *D. M.* 2, 766. Mogk a. O. 1002. Golther *Hdb. d. Germ. Myth.* 284, 1.

[2] Mutesheer oder bloß Mutes findet sich neben Wutes.

[3] E. Meyer *Schwäbische Sagen* S. 127. Weitere Beispiele bei J. W. Wolf, *Beitr. z. d. Myth.* 2, 161.

[4] E. Meyer *Schwäb. S.* S. 135.

[5] J. Grimm *D. M.* 2, 779. J. W. Wolf *Beitr.* 2, 131f. 160.

geschart unsichtbar auf der Fahrt sind, freien Durchzug finden. Bei den Germanen zieht Wodan, der alte Heervater der Edda, mit dem Wütenden Heer in den Krieg; die Geister gefallener Helden sind seine Gefährten[1] und erneuern den Kampf, den sie bei Lebzeiten geführt haben. Dieser ursprünglich heidnische Zug wurde in der christlichen Zeit so umgedeutet, daß allerlei Totenvolk, Gefangene, Selbstmörder, Grenzsteinverrücker, Säufer und anderes Gesindel, sogar Scharen ungetaufter Kinder, zum Wütenden Heere kamen. „Also redt der gemeine Man von dem Wütischen Heer, daß die, die vor den Zeiten sterben, ee denn daß inen Got hat uffgesetzet, als die, die in die Reis laufen und erstochen werden, oder gehenkt und ertrenkt werden, die müssen also lang nach irem todt laufen, bis das zil kumpt, das inen Got gesetzet hat und dann so würkt Got mit ihnen, was sein götlicher Wil ist."[2] Wo ein Heer ist, fehlt es auch an Kämpfen nicht. Das Waffengetös streitender Heere hört man besonders an Stätten blutiger Kriege, auf alten Schlachtfeldern, wo die Leichen ungezählter Streiter verscharrt liegen. Zur Nachtzeit steigen die Geister aus den Gräbern hervor und erneuern den alten Kampf. Die Zahl der überlieferten Einzelsagen ist groß und kann übergangen werden. Wer sie begehrt, findet bei Grimm in der *Mythologie* und in Wolfs *Beiträgen* reichliche Fülle zusammengetragen. In vielen Fällen wäre der Ausdruck *feralis exercitus* durchaus an der Stelle. Bemerkenswert ist auch die Bezeichnung *exercitus antiquus* in der spanischen Sage, wie denn die romanische überhaupt auch ihrerseits denselben Volksglauben durch zahlreiche Beispiele bezeugt.[3] Prüft man aber die Gaue unseres Vater-

[1] *animae militum interfectorum, Chron. Ursberg. a.* 1223, *Mon. Germ.* 8, 251; Mogk a. O. 1005.

[2] Geiler von Kaisersberg, S. 36 nach J. W. Wolf *Beitr.* 2, 153.

[3] Guilielm Alvernus, † 1248, S. 1037: *De equitibus vero nocturnis, qui vulgari Gallicano Hellequin et vulgari Hispanico exercitus antiquus vocantur, nondum tibi satisfeci etc.* — S. 1073: *nec te removeat aut conturbet ullatenus vulgaris illa Hispanorum nominatio, qua malignos spiritus, qui*

landes, in denen Sagen vom Wütenden Heere vorkommen, so ergibt sich, daß sie über das ganze germanische Gebiet verteilt sind. Am reichlichsten treten sie im deutschen Süden, Schwaben und Franken, ferner am Niederrhein, in Hessen und in Thüringen auf. In denselben Gegenden fehlen auch Sagen von der Wilden Jagd nicht, doch zeigen sie sich in größerer Menge da, wo das Wütende Heer zurücktritt, besonders im nördlichen Deutschland. Daß der Osten nicht leer ausgeht, bekunden Beispiele aus der Lausitz, Böhmen und Schlesien;[1] ist er im ganzen weniger beteiligt, so erklärt sich das aus der slawischen Einwanderung, die jahrhundertelang einst die germanischen Gaue besetzt gehalten hat.

Der Nachweis, daß dieser so tief eingewurzelte Volksglauben in gleicher Gestalt bereits in den Gedanken der Deutschen zu Tacitus' Zeit lebte und auch die Harier in ihrem Tun geleitet habe, läßt sich allerdings nicht führen. Ebensowenig aber läßt sich begründen, daß er damals noch nicht bestanden habe. Die Tatsache, daß er bis in das elfte Jahrhundert zurück verfolgt werden kann, daß er auf gemeingermanischem Seelenglauben ruht, ja daß er auch im Keltischen, Romanischen und Slawischen begegnet und mit ähnlichen Anschauungen bei Hellenen und Römern in viel älterer Zeit übereinstimmt, erhebt die Wahrscheinlichkeit fast zur Gewißheit, daß solche Vorstellungen bereits den Germanen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts nicht fremd gewesen sind. Einzelzüge dessen, was von den Hariern berichtet wird, stimmen mit solchen des Wütenden Heeres auffallend überein. Zwar wird hier schwarze Farbe der Heeresgenossen nicht besonders hervorgehoben. Sonst aber paßt vieles: die gewählte Zeit der Nacht in dunkler Jahreszeit, das Grausige und Schatten-

---

in armis ludere ac pugnare videri consueverunt, exercitum antiquum nominant. J. Grimm *D. M.* 785.

[1] J. Grimm *D. M.* 782, 1. J.W. Wolf *Beitr.* 2, 155. E. H. Meyer. *Germ. Myth.* 241. 256. Zusammenstellung bei Mogk 1071. Golther 285, 1.

hafte, der Eindruck eines *feralis exercitus*, d. i. eines Heeres von Geistern Verstorbener, der *novus et velut infernus aspectus*, den das Wütende Heer auf solche, die es gesehen haben, gemacht hat. So viel darf man festhalten: die Harier spielen die Rolle von Toten in bewußter Nachahmung der Hellenbewohner und ihrer Erscheinung in nächtlich einherfahrendem Sturmesheer. Darauf beruht der Eindruck, den ihr unvermutetes Erscheinen auf die Feinde macht. Denn die Feinde, denen der Überfall gilt, teilen den Glauben der Angreifenden. Wenn die wilden Gesellen zu nachtschlafender Zeit schwarz und schattenhaft die nichts Ahnenden überfielen, so schienen Gräber sich aufgetan zu haben und die Geister verstorbener Krieger auferstanden zu sein. Man konnte wähnen, das Wodansheer breche ein, von dem Gotte geführt oder ausgesandt, dem Heervater, dem Walter über Stürme und Schlachten. Die Harier selber mochten in einer Art priesterlicher Devotion sich der Gottheit geweiht haben.

Wie sehr die Vermummung des alten Germanenstammes kriegerischer Art entspricht, zeigt sich in ähnlichen Vorgängen des späten Mittelalters und der Neuzeit. Ein schwarzes Heer des Königs Matthias Corvinus von Ungarn wird um 1474 erwähnt. „Zu Anfang des Dreißigjährigen Krieges gab es bayrische Reiter, die unüberwindlich genannt wurden, mit schwarzen Pferden, schwarzer Kleidung und am Helm einen schwarzen Totenkopf. Friedrich der Große hatte ein Regiment Totenkopfhusaren.“[1] Unbewußt lebt im Chor der Rache und in der Lützowschen Freischar das uralte Denken wieder auf.

„Und wenn ihr die schwarzen Gesellen fragt:
Das ist Lützows wilde verwegene Jagd!“,

singt Theodor Körner. Denn die Dichtung läßt sich dergleichen eindrucksvoll abenteuerliche Erscheinungen nicht entgehen. Bürgers „Lenore“ und Zedlitz' „Nächtliche Heerschau“

[1] J. Grimm *D. M.* 3, 284.

zeugen davon, wie aus der Zeit des großen Kampfes, den das deutsche Volk vor einem Menschenalter führen mußte, Geroks schönes Gedicht „Die Geister der alten Helden“. Der sagenbildende Trieb schläft nicht. Es steht zu erwarten, daß aus den Schlachtfeldern auf französischer Erde früher oder später die Geister der Gefallenen wieder aufsteigen und nicht bloß in der Kunstdichtung zu neuem Leben erwachen werden.

B. Das weiße Heer der Phoker

I

Zwischen den griechischen Völkern der Thessaler und der Phoker bestand im sechsten Jahrhunderte v. Chr. ein bitterer Haß, der zu heftigen Kämpfen geführt hat und noch in den Tagen der Perserkriege sich kundgab. Die Thessaler hatten eine Zeitlang die Oberhand gewonnen und Archonten und Tyrannen in den phokischen Städten eingesetzt, bis die Phoker sich erhoben und an einem Tag ihre Zwingherren sämtlich erschlugen. Die Thessaler rächten sich, indem sie 250 phokische Geiseln ums Leben brachten. Es kam zu einem mit großer Erbitterung geführten Kriege. Bei Kleonai im Gebiete von Hyampolis erlitten die Thessaler eine schwere Niederlage. Führer der Phoker war der gefeierte Volksheld Daïphantes. Nicht viele Jahre vor dem Feldzuge des Xerxes unternahmen die Thessaler einen neuen Kriegszug gegen die Phoker. Dabei trug sich eine merkwürdige Geschichte zu, die sich bei Herodot und Polyaen, sowie bei Pausanias, überliefert findet.

„Die Thessaler samt ihren Verbündeten hatten“, so berichtet Herodot, „mit ihrer ganzen Heeresmacht einen Einfall in das Gebiet der Phoker unternommen, nicht viele Jahre vor dem Kriegszuge des Xerxes, waren aber den Phokern unterlegen und übel zugerichtet worden. Da nämlich die Phoker auf dem Parnassos eingeschlossen waren, ersann der elische Seher Tellias, den sie bei sich hatten, ihnen folgende List. Er ließ 600 der tapfersten Phoker sich mit Gips bestreichen,

sich selbst und ihre Rüstung, und stürzte sich zur Nachtzeit auf die Thessaler, nachdem er vorher Befehl gegeben hatte, wenn sie einen sähen, der nicht weiß gefärbt sei, diesen niederzuhauen. Als nun die Vorposten der Thessaler diese Männer erblickten, gerieten sie in Furcht, denn sie meinten, ein Wunder vor sich zu haben, und nach den Vorposten auch das Heer selbst, in dem Grade, daß die Phoker 4000 Tote und Schilde in ihre Gewalt bekamen, von deren letzteren sie die eine Hälfte nach Abai, die andere nach Delphi weihten. Als Zehnter der Beute aus dieser Schlacht wurden die großen Standbilder um den Dreifuß vor dem Tempel in Delphi gestiftet; andere derart sind in Abai aufgestellt." *Ἐσβαλόντες γὰρ πανστρατιῇ αὐτοί τε οἱ Θεσσαλοὶ καὶ οἱ σύμμαχοι αὐτῶν ἐς τοὺς Φωκέας οὐ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον ταύτης τῆς βασιλέως στρατηλασίας, ἑσσώθησαν ὑπὸ τῶν Φωκέων καὶ περιέφθησαν τρηχέως. ἐπείτε γὰρ κατειλήθησαν ἐς τὸν Παρνησσὸν οἱ Φωκέες ἔχοντες μάντιν Τελλίην τὸν Ἠλεῖον, ἐνθαῦτα ὁ Τελλίης οὗτος σοφίζεται αὐτοῖσι τοιόνδε· γυψώσας ἄνδρας ἑξακοσίους τῶν Φωκέων τοὺς ἀρίστους, αὐτούς τε τούτους καὶ τὰ ὅπλα αὐτῶν, νυκτὸς ἐπεθήκατο τοῖσι Θεσσαλοῖσι, προείπας αὐτοῖσι, τὸν ἂν μὴ λευκανθίζοντα ἴδωνται, τοῦτον κτείνειν. τούτους ὦν αἵ τε φυλακαὶ τῶν Θεσσαλῶν πρῶται ἰδοῦσαι ἐφοβήθησαν, δόξασαι ἄλλο τι εἶναι [τέρας], καὶ μετὰ τὰς φυλακὰς αὐτὴ ἡ στρατιὴ οὕτω ὥστε τετρακισχιλίων κρατῆσαι νεκρῶν καὶ ἀσπίδων Φωκέας, τῶν τὰς μὲν ἡμισέας ἐς Ἄβας ἀνέθεσαν, τὰς δὲ ἐς Δελφούς· ἡ δὲ δεκάτη ἐγένετο τῶν χρημάτων ἐκ ταύτης τῆς μάχης οἱ μεγάλοι ἀνδριάντες οἱ περὶ τὸν τρίποδα συνεστεῶτες ἔμπροσθε τοῦ νηοῦ τοῦ ἐν Δελφοῖσι· καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι ἐν Ἄβῃσι ἀνακέαται.*[1]

Dieselbe Geschichte, nur kürzer, erzählt Polyaen. Er entlehnt seine Mitteilung wesentlich Herodot; nur gedenkt

[1] Hdt. 8, 27. — *τέρας* ist Glosse. — Es folgt dann die Erzählung von der Vernichtung der thessalischen Reiterei durch eine andere Kriegslist bei Hyampolis.

er des Sehers Tellias nicht und fügt hinzu, daß der Vorgang in einer Vollmondnacht stattfand: „Als die Phoker von den Thessalern auf dem Parnassos eingeschlossen waren, bestrichen sie sich selbst und ihre Rüstung in einer Vollmondnacht mit Gips, verabredeten miteinander, die mit Gips Gefärbten zu schonen, und stürzten sich auf die Feinde hinab. Diese gerieten, wie vor einer fremdartigen und unbegreiflichen Erscheinung in Furcht; einige auch meinten, die Angreifer seien andere, und so wurden sie besiegt, und der Verlust auf seiten der Thessaler betrug 4000 Mann.“ *Φωκεῖς ἐς τὸν Παρνασὸν κατακλεισθέντες ὑπὸ Θετταλῶν, γυψώσαντες αὑτοὺς καὶ τὰ ὅπλα νυκτὶ πανσελήνῳ καὶ σύνθημα ἀλλήλοις δόντες φείδεσθαι τῶν γεγυψωμένων, ἐπικαταβάντες τοῖς πολεμίοις ἐπέθεντο. Οἱ δὲ ὥσπερ φάσμα ξένον καὶ ἀλλόκοτον φοβηθέντες, ἔνιοι δὲ καὶ νομίσαντες ἄλλους εἶναι τοὺς ἐπιτιθεμένους, ἡττήθησαν καὶ πτῶμα ἐγένοντο Θετταλικὸν ἄνδρες τετρακισχίλιοι.*[1]

Pausanias beginnt seinen Bericht mit der Vernichtung der thessalischen Reiter bei Hyampolis durch die Kriegslist der Phoker, welche Töpfe in die Erde eingegraben hatten. Sodann erzählt er die Niederlage von 300 auserlesenen Phokern unter Gelon durch die feindliche Reiterei und das verzweifelte Vorhaben der Phoker, im Fall ihres Unterliegens Weiber und Kinder umzubringen, alle Habe zu verbrennen und einen ehrenvollen Untergang zu suchen. Unter Führung des Rhoios von Ambryssa und des Daïphantes von Hyampolis und auf Grund der klugen Beratung des Tellias erfochten die Phoker danach einen glänzenden Sieg, nach welchem sie die Bilder ihrer Führer und einheimischer Heroen in Delphi weihten. „Aber auch späterhin“, so fährt Pausanias fort, „ersannen die Phoker eine List, die dem Früheren an Klugheit nicht nachstand. Wie nämlich die Heere am Eingange nach Phokis einander

[1] Polyaen. 6, 18. Es folgt gleichfalls die Reiterniederlage der Thessaler bei Hyampolis.

gegenüber lagen, überfielen 500 auserlesene Phoker, indem sie die Füllung der Mondscheibe wahrnahmen, in der Nacht die Thessaler, sie selbst mit Gips beschmiert und mit weißen Rüstungen über dem Gips angetan. Da soll denn das größte Blutbad unter den Thessalern angerichtet worden sein, da diese die nächtliche Erscheinung mehr für etwas Göttliches, als für einen Angriff von Feinden hielten. Der Eleier Tellias aber war es, der auch diese List den Phokern gegen die Thessaler ausgesonnen hatte. *Εὑρέθη δὲ καὶ ὕστερον τοῖς Φωκεῦσιν οὐκ ἀποδέον σοφίᾳ τῶν προτέρων. ὡς γὰρ δὴ τὰ στρατόπεδα ἀντεκάθητο περὶ τὴν ἐς τὴν Φωκίδα ἐσβολήν, λογάδες Φωκέων πεντακόσιοι φυλάξαντες πλήρη τὸν κύκλον τῆς σελήνης ἐπιχειροῦσιν ἐν τῇ νυκτὶ τοῖς Θεσσαλοῖς, αὐτοί τε ἀληλιμμένοι γύψῳ καὶ ἐνδεδυκότες ὅπλα λευκὰ ἐπὶ τῇ γύψῳ. ἐνταῦθα ἐξεργασθῆναι φόνον τῶν Θεσσαλῶν λέγεται πλεῖστον, θειότερόν τι ἡγουμένων ἢ κατὰ ἔφοδον πολεμίων ἐν τῇ νυκτὶ συμβαῖνον. ὁ δὲ Ἠλεῖος ἦν Τελλίας ὃς καὶ ταῦτα τοῖς Φωκεῦσιν ἐμηχανήσατο ἐς τοὺς Θεσσαλούς.*[1]

Weiterhin gedenkt Pausanias auch des Weihgeschenks, das die Phoker für diesen Sieg nach Delphi gestiftet hatten. Man erfährt, was bei Herodot nicht ausdrücklich gesagt ist, daß es eine Darstellung des Dreifußraubes war, Leto und Artemis neben Apollon, Athena neben Herakles, die übrigen Bildwerke von Diyllos und Amyklaios, Athena und Artemis von Chionis, lauter korinthischen Meistern.[2]

Pausanias schöpfte aus einer anderen Quelle als Herodot. Dies bekundet Reihenfolge und Inhalt seiner Erzählungen über

[1] P. 10, 1, 3ff.

[2] P. 10, 13, 7. Das Weihgeschenk hatte einen bewußten Sinn. Herakles bedeutet die Thessaler; denn Thessalos galt als sein Sohn (Strab. 9, 444. Schol. *Ap. Rh.* 3, 1090), und Athena war als Itonia eine Hauptgottheit der Thessaler und deren Losung in den phokischen Kämpfen; P. 10, 1, 10. Apollon aber und die Seinen gehörten zu den Phokern durch Delphi und Abai.

die Kämpfe. Die Reiterniederlage bei Hyampolis stellt er an den Anfang des Krieges; Herodot berichtet sie nach dem phokischen Überfall in der Nacht und setzt sie diesem zur Seite. Pausanias läßt 500 Phoker den Überfall unternehmen, Herodot 600. Pausanias gibt als Örtlichkeit die Gegend, wo man den Zugang zum Lande Phokis hatte (*περὶ τὴν ἐς τὴν Φωκίδα ἐσβολήν*); Herodot sagt, die Phoker seien auf dem Parnassos eingeschlossen gewesen. Pausanias folgt offenbar derselben Quelle, wie Plutarch (*mul. virt.* 2, S. 244b), wo dieser von dem verzweifelten Vorhaben der Phoker, Weib und Kind zu opfern, berichtet. Die Zahl der 4000 gefallenen Thessaler gibt nur Herodot und der von ihm abhängige Polyaen. Herodot war in Delphi wohlbekannt und stand daselbst mit angesehenen Männern in Verbindung[1]; man darf annehmen, daß er dort seine Nachrichten gesammelt hat, und dies geschah zu einer Zeit, als man noch unter dem Eindrucke des Erlebten stand. Pausanias mag einzelnes aus Mitteilungen der Periegeten entnommen haben.[2]

Der Ort, an dem der nächtliche Überfall stattfand, ist genau nicht angegeben. Herodot sagt nur, daß die Phoker auf dem Parnassos eingeschlossen waren, als Tellias die Kriegslist ersann. Es liegt daher am nächsten, daß sie von dem Orte dieser Einschließung aus gegen die Feinde zogen. Nun berichtet der Geschichtschreiber kurz darauf, daß ein Teil der Phoker, als die Perser von Doris her unter Führung der Thessaler in Phokis eindrangen, auf die Höhen des Parnassos zog. Es sei aber auch der Gipfel des Parnassos, der für sich liegt bei der Stadt Neon, für einen Heerhaufen zur Aufnahme wohl geeignet; sein Name war Tithorea. Auf diesen hatten sie ihre Sachen gebracht und waren selber hinaufgezogen.[3] Es ist sehr wahr-

[1] Vgl. 1, 10. 92. 8, 39.

[2] Über die Periegeten in Delphi Plut. *de Pythiae or.* S. 395ff. an vielen Stellen; dazu W. Gurlitt *Über Pausanias* S. 444ff. 463.

[3] Hdt. 8, 32: *ὡς δὲ ἐκ τῆς Δωρίδος ἐς τὴν Φωκίδα ἐσέβαλον, αὐτοὺς μὲν τοὺς Φωκέας οὐκ αἱρέουσι. οἱ μὲν γὰρ τῶν Φωκέων ἐς τὰ ἄκρα τοῦ*

scheinlich, daß es eben dieser wohlgeeignete Zufluchtsort war, den die Phoker auch bei dem Kriege mit den Thessalern aufgesucht hatten, und daß er zu verstehen ist, wenn Herodot sagt, daß sie auf dem Parnassos eingeschlossen waren. Die Stadt Neon lag weiter hin im Tale des Kephissos (H. 8, 33). Pausanias nimmt an, der Name des Parnassosgipfels Tithorea sei später auf die ganze Gegend übergegangen, zuletzt aber auf die allmählich aufgeblühte Stadt Tithorea, die einstmals Neon geheißen, beschränkt worden (P. 10, 32, 9). Nach Plutarch, der die Gegend genau kannte, war Tithora, so hieß der Name später, im Mithradatischen Krieg eine von schroffen Abhängen umgebene Festung, dieselbe, in die sich einst die vor Xerxes fliehenden Phoker gerettet hätten.[1] Die alten Mauern von Tithora sind noch heutigentags gut erhalten. Sie umgeben das am nördlichen Fuße des Parnassos gelegene Velitza. „Vom Fuße einer hohen Felswand des Parnassos ziehen sie sich anfangs über einen schrägen Abhang, darauf über flacheren Boden in gerader Richtung gegen Norden hin und wenden sich darauf mit einem stumpfen Winkel nach Osten bis an das rechte, sehr hohe und schroffe Felsenufer des Gießbachs Kakóreuma —, welcher sich vom Parnaß herab durch eine tiefe Schlucht ins Tal und weiter abwärts in den Cephissus ergießt. Pausanias (10, 32,11) nennt ihn Cachales. Durch die Schlucht führt ein beschwerlicher Sumpfweg über die Höhen des Parnassos nach Aráchova und Delphi. Die Mauern zeigen, daß die alte Stadt nur nach Westen und Nordwesten künstlich befestigt war. Nach Nordosten und Osten gewähren die senkrechten Ufer des Parnassos hinlänglichen Schutz gegen jeden möglichen Angriff.“ — „In einiger Entfernung hinter Velitza stromaufwärts am Cachales befindet sich eine Höhle in einer hohen Felswand. — Sie ist

Παρνησσοῦ ἀνέβησαν· ἔστι δὲ καὶ ἐπιτηδέη δέξασθαι ὅμιλον τοῦ Παρνησσοῦ ἡ κορυφή, κατὰ Νέωνα πόλιν κειμένη ἐπ' ἑωυτῆς· Τιθορέα οὔνομα αὐτῇ. ἐς τὴν δὴ ἀνηνείκαντο καὶ αὐτοὶ ἀνέβησαν.

[1] Plut. *Sulla* 15. Vgl. Bädeker *Griechenland*[3] S. 202.

sehr geräumig, hat vortreffliches Trinkwasser und ist vollkommen unnehmbar, und es ist wohl wahrscheinlich, daß sie, wie die Corycische Höhle von den Delphern, von den Bewohnern Neons und anderer umliegenden Ortschaften als Zufluchtsort benutzt wurde."[1] Die Vermutung des Pausanias, Tithorea und Neon möchten identisch sein, ist ungegründet. Ulrichs erkennt Neon in den nicht ganz anderthalb Stunden nördlich von Velitza liegenden Resten einer alten Stadt, die man jetzt ἡ *Παλαιὰ Φήβα*, d. h. Alt-Theben nennt. — Nach alledem wird man davon ausgehen dürfen, daß die Stätte, auf der die Phoker in dem Kampfe gegen die Thessaler sich bargen, und wo der Überfall in der Vollmondnacht geplant wurde, dem späterhin zu hoher Blüte entwickelten Tithora entspricht.

Betrachten wir den von Herodot, Polyaen und Pausanias überlieferten Vorgang, so ergibt sich zunächst, daß es sich um eine Kriegslist in einem einzelnen Falle handelt, nicht, wie bei den Hariern des Tacitus, um einen gelegentlich wiederkehrenden Brauch. Der Vorgang ist daher an eine bestimmte Örtlichkeit geknüpft, an die Berglandschaft des Parnassos oder seiner nächsten Umgebung. Eine Schar von 500 oder 600 Kriegern, groß genug, um die Bezeichnung eines „Heeres" zu verdienen, tritt handelnd auf. Da es gegen das Fußvolk der Thessaler geht und das Gelände für Reiterei ungeeignet war, greifen auch die Phoker zu Fuß an. Von der Reiterschlacht wird besonders berichtet; sie fand bei Hyampolis statt. Die List beruht, wie bei den Hariern, auf einer Vermummung; sie beschmieren sich von oben bis unten, Körperteile, wie Waffenrüstung, also auch die Schilde, mit Gips, so daß der ganze Mann weiß gefärbt war. Es handelt sich um einen plötzlichen Überfall der Feinde, und zwar, wie bei Polyaen und Pausanias ausdrücklich hervorgehoben wird, um Vollmondszeit, wo die weißen Gestalten der heranziehenden Schar noch heller leuch-

[1] Aus Ulrichs *Reisen u. F.* 2 S. 114f. 118f. Als Zufluchtsort diente sie auch während des griechischen Befreiungskrieges; s. ebd.

tend erscheinen und einen gespenstischen Eindruck machen mußten. Der Zweck wird vollständig erreicht. Die Thessaler wissen sich in den unbegreiflichen Anblick nicht zu finden; sie denken an ein Außergewöhnliches, d. i. ein Wunder, es sei *ἄλλο τι [τέρας], φάσμα ξένον καὶ ἀλλόκοτον, θειότερον ἢ κατὰ ἔφοδον πολεμίων, ἄλλους τοὺς ἐπιθεμένους εἶναι.* — So weit der Tatbestand.

Für uns ergibt sich die Frage, was konnten sich die Thessaler unter der fremdartigen Erscheinung vorstellen? Wer waren die „anderen“, die sie in den Angreifenden vermuten?

Gespenster schienen es, so wird auch hier zunächst gesagt werden dürfen. Der allgemeine Ausdruck für solche Spukgestalten findet auch bei den Hellenen zunächst auf Tote, aus dem Grabe Erstandene, seine Anwendung. Also würde der Ausdruck *feralis exercitus* auch auf die weißen Phoker passen, um so mehr, als es griechischer Brauch war, die Toten weiß anzukleiden.[1] Dazu kommt die bleiche Farbe der Leichen selbst, so daß der Gedanke an Tote, die eben den Gräbern entstiegen, beim Anblicke der Vermummten wohl aufkommen konnte. So etwas wie in Goethes Totentanz:

> „Der Mond, der hat alles ins Helle gebracht;
> Der Kirchhof, er liegt wie am Tage.
> Da regt sich ein Grab und ein anderes dann:
> Sie kommen hervor, ein Weib da, ein Mann,
> In weißen und schleppenden Hemden.“

Man müßte sich damit zufrieden geben, wenn nicht nähere Erwägung lehrte, daß ein Aberglaube besonderer und an die Örtlichkeit geknüpfter Art der gewählten Kriegslist zugrunde gelegen hat.

---

[1] Artemidor. II, 3: *ἀνδρὶ δὲ νοσοῦντι λευκὰ ἔχειν ἱμάτια θάνατον προαγορεύει διὰ τὸ τοὺς ἀποθανόντας ἐν λευκοῖς ἐκφέρεσθαι*; cf. IV, 2. Nach dem Begräbniskostengesetz von Iulis auf Keos durften die Toten in höchstens drei weißen Kleidern bestattet werden; s. Köhler *Athen. Mitt.* 1, 139 ff., dazu Roehl ebd. 255.

II

Geht man davon aus, daß der Vorgang im Bereiche des Parnassos spielt, so wird man zunächst die an dies Gebirge gebundenen, sagenhaften Anschauungen ins Auge fassen müssen und danach zu prüfen haben, inwieweit die Einzelheiten, der Überfall, die Nachtzeit, die weiße Färbung dazu passen. Man erkennt bald, daß es sich um nichts anderes als um eine Art Nachahmung der Orgien des Dionysos oder vielmehr, wie bei diesen selbst, um eine Entlehnung von Vorgängen des zugrunde liegenden *ἱερὸς λόγος* handelt.

Den Mittelpunkt dieses Gottesdienstes bildet Delphi. 700 m über dem Spiegel des korinthischen Meerbusens, in einer Höhe, die den kurzen Aufstieg von der Seeseite[1] sehr beschwerlich machte, lag das Heiligtum in einem engen, für die Stadt nur 16 Stadien Umfang lassenden Felsenkessel, der sich, wie das Halbrund eines ungeheuren Theaters, an den Parnassos anlehnt. 200 bis 300 m hoch fast senkrecht emporragende Kalkwände, von dem Glanz ihrer Färbung *Φαιδριάδες* genannt, schließen das Ganze nach Norden ab und hatten den Peribolos mit den Heiligtümern dicht unter sich. Oben führt eine weite Hochebene in die wilde Hochgebirgslandschaft. An den Grotten und Höhen dieser eindrucksvollen Gegend haftete die Sage von den winterlichen Leiden des Dionysos, welche, durch Dichtung und Lehre der Orphiker bis ins einzelne ausgebildet, für die Gestaltung des Kultus, und zwar ebenfalls bis ins einzelne, maßgebend wurde und danach wieder, in weitere Kreise dringend, zu einer Art Vulgata sich niedergeschlagen hat.

Dionysos Zagreus, d. h. der große Jäger[2], der Sohn des Zeus und der Persephone, wächst als ein blühender Knabe in

[1] Bädeker *Griechenland*[3] S. 156. Von der Küste bis Krisa 4 km, von da hinauf bis Delphi $3^1/_2$ km. Hiller v. Gärtringen b. Pauly-Wissowa IV, 2, 2518.

[2] Etym. M. 406, 48: *παρὰ τὸ ζα, ἵν' ᾖ ὁ πάνυ ἀγρεύων.* Et. Gud. S. 227, 40: *ὁ μεγάλως ἀγρεύων*; ebenso Cramer *An. Oxon.* 2, 443, 8. Vgl. Preller-Robert *Griech. Myth.* 805, 2.

Verborgenheit auf. Im Spiele mit seiner Umgebung begriffen, wird er von „Titanen“, die sich mit Gips weiß gefärbt hatten, gepackt und in Stücke zerrissen. Die Unholde werfen seine Glieder in einen Kessel, kochen sie über einem Feuer und schicken sich an, sie zu verzehren. Zeus sieht die Greueltat, schmettert die Titanen durch seinen Blitz in den Tartaros und übergibt die Überbleibsel des Dionysos dem Apollon, der sie zu Delphi in seinem Tempel beisetzt. Das noch zuckende Herz des ermordeten Gottes wird von Pallas gerettet. Zeus macht den Dionysos wieder lebendig, und dieser geht nach so viel Leiden in den Himmel ein.

Die Darstellung des Ganzen und die Belege für die Einzelheiten finden sich bei Lobeck im Aglaophamus klar und erschöpfend zusammengestellt, so daß für unsere Erörterung nur so viel nötig ist, als zur Beweisführung gehört, daß dieser Mythos die Grundlage für die Kriegslist der Phoker geboten hat. Plutarch (de *εἰ* 9), der die Verhältnisse von Delphi, das ihm zur zweiten Heimat geworden war, so genau wie wenige seiner Zeitgenossen[1] gekannt hat, spricht es geradezu aus, daß Dionysos an Delphi nicht weniger Anteil habe als Apollon: (*τῷ Διονύσῳ*) *τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν.* Diese Gleichstellung wurde auch dadurch bezeugt, daß im Vordergiebel des großen Tempels Apollon mit Leto, Artemis und den Musen, in dem hinteren, westlichen, der Untergang des Sonnengottes, Dionysos und die Thyiaden dargestellt waren.[2] Das Verhältnis beider Götter kam im Gottesdienste zur Geltung: während der übrigen Zeit des Jahres wurde bei den Opfern der Paian gesungen, begann aber der Winter, so

[1] Das Jahr 120 n. Chr., unter dem Eusebios den Plutarch anführt, ist das letzte sichere Datum seines Lebens; W. Gurlitt *Über Pausanias* S. 462.

[2] Paus. 10, 19, 4. Die Bildwerke waren von Praxias, einem Schüler des Kalamis, und Androsthenes, einem Schüler des Eukadmos. Vgl. Hiller v. Gärtringen b. Pauly-Wissowa IV, 2 Sp. 2566f.

wachte der Dithyrambos auf; man ließ den Paian ruhen und rief drei Monate lang statt des Apollon den Dionysos herab.[1] Die drei dem Dionysos vorbehaltenen Wintermonate hießen Dadophorios, Poitropios, Amalios und fielen in die Zeit der attischen Maimakterion, Poseideon, Gamelion. Im Dadophorios also, der unserem November-Dezember entspricht, begannen die bakchischen Winterfeiern. Nach Ablauf des Vierteljahrs, am 7. Bysios (Anthesterion, Februar-März), wurde mit der Wiederkunft des Apollon das große Fest der Theophanien und der Neubeginn der apollinischen Zeit begangen. Im Hinblick auf Mythos und Kultus bezeichneten die delphischen Theologen den im Winter verehrten Gott nicht bloß als Dionysos, sondern auch als großen Jäger (*Ζαγρεύς*), Nachtwalter (*Νυκτέλιος*) und Gleichverteiler (*'Ισοδαίτης*) und stellten von ihm Vernichtetwerden und Verschwinden, Auferstehung und Wiedergeburt dar.[2] Als Euios, der die Weiber aufstört und mit seinen rasenden Ammen verkehrt, rufen sie den Dionysos herauf.[3] Von der Beisetzung der Glieder des von den Titanen zerrissenen Gottes auf dem Parnassos redet Clemens von Alexandria (*Protr.* 15). Nach Lykophron, Kallimachos und Euphorion wurden die göttlichen Reliquien zu Delphi im Adyton und neben dem Drei-

[1] Plut. *de εἰ* 9 S. 389b; nur insofern war das Verhältnis ungleich, als Apollon über neun Monate verfügte. Daß übrigens Dionysos im Sommer nicht ganz vergessen war, beweist der neuentdeckte delphische Paian des Philodamos auf diesen Gott, ein *ὑμνὸς κλητικός*, der ihn zu den Theoxenien einladet. Vgl. Weil *Bull. de Corr. Hell.* 19, 1895 S. 393ff.; dazu Diels *Ber. d. Berl. Ak.* 1896 S. 457ff.

[2] Plut. *de εἰ* a. O. . . . *φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς οἱ τὰς ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας*. Der Sinn erfordert *ἀναβιώσεις*, vgl. *de Iside* 35: *καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις*. Für *οἱ τὰς* Stegmann: *εἶτα δ'*.

[3] Plut. *de εἰ* a. O., zu lesen ist: *εὔιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις Διόνυσον ἐαῖς συνεόντα τιθήναις ἀνακαλοῦσιν*, statt *Διόνυσον ἀνθέοντα τιμαῖς*. A. Waldenaer *συνθέοντα τιθήναις* nach Bähr in der deutschen Übers. S. 1216 Anm. ***. Der Ausdruck *ἀνακαλοῦσιν* ist nicht wörtlich zu nehmen als heraufrufen; gleich darauf sagt Plutarch *κατακαλοῦνται*, sie rufen herab. Es handelt sich allgemein um Adventslieder.

fuß aufgestellt.[1] Dort war der Erdspalt, über dem die Pythia Orakel erteilte, und dort stand auch ein goldenes Bild des Apollon.[2] Ebendort nun zeigte man den Sarg mit den Resten des heiligen Leichnams, und wer es nicht besser wußte, hielt ihn für eine Art Untersatz.[3] Die hochheilige Stelle, die dem Dionysosgrab eingeräumt ist, das Allerheiligste von Delphi, die Orakelhöhle selbst, bestätigt mehr als alles andere Plutarchs Aussage, daß Dionysos an Delphi nicht minderen Anteil habe als Apollon.

Mit diesen Überlieferungen stimmen die Einzelheiten des delphischen Gottesdienstes bei den trieterischen Winterfesten des Dionysos, wo in drei besonderen Akten das Kommen des Gottes zu Beginn der rauhen Jahreszeit und sein Schwärmen mit den Thyiaden auf den Höhen des Parnassos bis zum Überfalle durch die Titanen, sodann sein Tod und seine Beisetzung und zuletzt seine Wiederbelebung in anschaulichem Ritus dargestellt wurde. Das sind die *δρώμενα* oder *ὄργια,* zu denen der *ἱερὸς λόγος* den dogmatischen Hintergrund bildet, aus denen er also herausgelesen werden kann. Für unseren Zweck kommt allein der erste dieser Akte in Betracht. Was wir davon wissen, knüpft an die Nachrichten über das delphische Thyiadenkollegium an, eine Genossenschaft, die dazu bestimmt war, in einer Art Nachahmung der weiblichen Mitglieder des bakchischen Thiasos, der Ammen des jungen Gottes, diesem die gebührenden Ehren zu erweisen.[4] Unter der Leitung

[1] Lycophr. *Al.* 207 ff.: *ἐν μυχοῖς, Δελφινίου παρ' ἄντρα Κερδῴου θεοῦ.* Dazu das Scholion. Vgl. Lobeck *Agl.* 558.

[2] Daß es von Goldelfenbein gewesen (Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa IV 2, 2568), kann ich aus dem Hymnos des Philodamos nicht herauslesen.

[3] P. 10, 24, 5. Plut. *Isis* 35. Eusebios *Chron.*, Schoene II S. 44 f. Syncell. *Chron.* S. 307 Dind. Jo. Malalas *Chron.* 2, 52 S. 45 Dind. Cyrill. *c. Jul.* X, 341. Lobeck *Agl.* 573 s.

[4] Ausführlich handelt darüber meine Abh. *Über das Collegium der Thyiaden v. Delphi,* Eisenach, 1876, deren Aufstellungen ich noch heute aufrechterhalte.

einer Vorsteherin und vereint mit den attischen Thyiaden, die sich dazu in Delphi einfanden, und unter denen wohl keine anderen als die Gerairen zu verstehen sind, wurde zu Anfange des Winters im Monate Dadophorios an einem bestimmten Kalendertage, den wir nicht wissen, die Erscheinung des Dionysos gefeiert. Die Nachrichten reichen aus, um danach ein ungefähres Bild der Vorgänge zu gewinnen. Das Fest fand in der Nacht statt — daher wird es als Nyktelia bezeichnet, wie der Gott als Nyktelios —, und zwar auf den Berghöhen des Parnassos. Am Abende vor der heiligen Nacht, so darf man annehmen, versammelten sich die priesterlichen Frauen im Festornat an einem geeigneten Platze, wahrscheinlich im Theater von Delphi, das, wie in Elis, als Dionysostempel diente.[1] Von da aus konnte man das Temenos durch seinen westlichen Ausgang bequem verlassen[2] und stieg dann in nordwestlicher Richtung aufwärts, an einer Bildsäule des Dionysos vorüber, die von den Knidiern gewidmet war. Eine ununterbrochene Treppe von mehr als tausend in den Stein gehauenen Stufen, „eines der kühnsten und bewundernswürdigsten Werke des Altertums", offenbar zu diesem Zweck angelegt, führt auf die Höhe der Phaidriaden.[3] Durch eine Schlucht, die bis zum Gießbache der Kastalia sich hinzieht, gelangt man in ein schmales Tal, an das im Westen eine ganz von Bergen umgebene Hochebene sich anschließt, deren südlichster Teil von einem kleinen See eingenommen wird.

[1] In Elis: P. 6, 21, 1. Einen anderen Dionysostempel gab es in Delphi nicht.

[2] Dahin schaute auch das westliche Giebelfeld des Apollontempels mit der dionysischen Darstellung, ebenso bezeichnend, wie das östliche Giebelfeld des olympischen Zeustempels mit Oinomaos und Pelops nach dem Hippodrom zu schaute. Vgl. die Pläne bei Luckenbach *Olympia und Delphi*, 1904 S. 40 und 45 und die Abbildungen ebd. S. 39 und 44.

[3] P. 10, 32, 2. Ulrichs *Reisen u. F.* 1, 117. Thiersch *Topogr.* S. 9. Vischer *Skizze des Parnaß*, Verh. d. Philol. Vers. in Altenburg 1854, S. 13. Welcker *Tagebuch einer griech. Reise* II, 76f. Bädeker *Griechenland*[3] S. 161f.

Zwischen dem Tal und der Hochebene erhebt sich die steile Anhöhe, an deren Gipfel eine geräumige Tropfsteinhöhle, die Korykische Grotte, liegt. Sie war dem Pan und den Nymphen geweiht, die man als Genossen des Dionysos dachte.[1] Weiterhin nordöstlich erhebt sich das bei 2460 m Höhe oft die Wolken überragende, stellenweise mit ewigem Schnee bedeckte, Lykoreion (jetzt *Λυκέρι*), der höchste Gipfel des Parnassos. Dorthin verlegt Pausanias (10, 32, 5) die Orgien. „Von der Korykischen Grotte aus“, so schreibt er, „wird es auch einem wohlgegürteten Manne schwer, zu den Höhen des Parnassos zu gelangen; die Höhen aber ragen über die Wolken hinaus, und die Thyiaden rasen auf ihnen dem Dionysos und dem Apollon zu Ehren“; *ἀπὸ δὲ τοῦ Κωρυκίου χαλεπὸν ἤδη καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ πρὸς τὰ ἄκρα ἀφικέσθαι τοῦ Παρνασσοῦ. τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστιν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα, καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.* Mochten die göttlichen Thyiaden dort oben ihr Wesen treiben, so blieben die menschlichen weiter unten, wo es auch zur Nachtzeit ohne Lebensgefahr auszuhalten war. Denn erschien auch die ganze weite Höhe dem Dionysos geweiht, so mochte doch die Hochebene, von der wir sprachen, und die Umgebung der Korykischen Grotte den eigentlichen Schauplatz des Festes bilden, den man sich einigermaßen hergerichtet denken muß. Es kam vor, daß unter besonderen Umständen, wenn die wallenden Nebel des Gebirgs den Schauplatz verhüllten, die schwärmende Schar sich in weite Ferne verirrte. So war es im phokischen Kriege (355 bis 346 v. Chr.) geschehen, daß sie den Pfad verloren hatten und schließlich halbtot im fernen Amphissa anlangten.[2] Auch hatten die Frauen unter der nächtlichen Kälte, Winter-

[1] Darin Altar mit Inschrift; Vorderseite: *Εὔστρατος* | *Ἀλκιδάμου* | *Ἀμβρύσιος* | *συμσεριπολοι* | *Πανὶ Νύμφαις*; auf der oberen Fläche bei den Escharen *Νυμφῶν κ . .* | *Πανὸς καὶ* | *Θυάδαν α . .* | *λταελήφθι* |; Lolling *Athen. Mitt.* 3, 2 S. 154. Für *συμσεριπολοι* ist offenbar zu lesen: *σὺμ περιπόλοις*. Vgl. Soph. Antig. 1151: *σοῖς ἅμα περιπόλοις Θυίαισιν.*

[2] Plut. *mul. virt.* S. 249c. Weniger, Abh. *Thyiaden* S. 10.

stürmen und Schneegestöber zu leiden.[1] Dort oben auf den Höhen der Berge wurde nun das Nachtfest mit der Erweckung des Dithyrambos, der Herbeirufung des Dionysos in festlichem Adventslied, unter Fackelglanze gefeiert. Von den Fackeln hat das Fest und der Monat den Namen.[2] Mit Vorliebe schildern die attischen Bühnendichter das Treiben des Gottes und seiner Umgebung und den Lichterschein auf den Felshöhen des Parnassos.[3] Natürlich durfte Darbringung eines Opfers nicht fehlen, und im Anschlusse daran mochte der Rebensaft in Strömen fließen. Das Nahen des Gottes mußte dargestellt und gefeiert werden, ausgelassener Festjubel den Freudenbringer begrüßen.[4] Vor allem aber war den priesterlichen Thyiaden das

---

[1] Einen solchen Fall schildert Plutarch *de primo frigore* 18 S. 953 d. Abh. *Thyiaden* a. O.

[2] Der Festname *Δᾳδαφόρια* ist jetzt inschriftlich bezeugt; vgl. Dittenberger *Sylloge*[2] II n. 438. Dasselbe bedeutet *φ α ν α ὶ Βακχίου* Eurip. *Ion* 550. *Δωροῦνται δέ σε ἀθάνατοι . . . τριετέσιν φ α ν α ῖ ς Βρόμιος* im delphischen Hymnos des Aristonoos von Korinth *Bulletin de Corr. Hell.* XVII, 1893 S. 561. O. Crusius *Die delphischen Hymnen, Philol.* 53, 1894. *Ergänzungsheft* S. 5. 15. Vgl. Tzetzes *Lyc.* 212: *Φανστήριος δὲ λέγεται ἀπὸ τοῦ διὰ φ α ν ῶ ν καὶ λαμπάδων ἐπιτελεῖσθαι τὰ τούτου μυστήρια.*

[3] Vgl. Aesch. *Eum.* 22 ff.: *σέβω δὲ νύμφας, ἔνθα Κωρυκὶς πέτρα, κοίλη, φίλορνις, δαιμόνων ἀναστροφή· Βρόμιος ἔχει τὸν χῶρον, οὐδ' ἀμνημονῶ, ἐξ οὗτε Βάκχαις ἐστρατήγησεν θεός.* Aristoph. *Nub.* 603 ff.: *Παρνασίαν ὃς κατέχων πέτραν σὺν πεύκαις σελαγεῖ Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων, κωμαστὴς Διόνυσος.* Eurip. *Hypsipyle* fr. 752 S. 467 Nauck: *Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ νεβρῶν δοραῖς καθαπτὸς ἐν πευκαῖσι Παρνασσὸν κάτα πηδᾷ χορεύων παρθένοις σὺν Δελφίσιν.* *Bacch.* 306: *ἔτ' αὐτὸν ὄψει κἀπὶ Δελφίσιν πέτραις πηδῶντα σὺν πεύκαισιν δικόρυφον πλάκα πάλλοντα καὶ σείοντα Βακχεῖον κλάδον.* *Ion* 714 ff.: *ἰὼ δειράδες Παρνασοῦ πέτρας ἔχουσαι σκόπελον οὐράνιόν θ' ἕδραν, ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας λαιψηρὰ πηδᾷ νυκτιπόλοις ἅμα σὺν Βάκχαις.* 1125: *ἔνθα πῦρ πηδᾷ θεοῦ βακχεῖον.* Soph. *Ant.* 1126: *σὲ δ' ὑπὲρ διλόφοιο πέτρας στέροψ ὄπωπε λιγνύς, ἔνθα Κωρύκιαι Νύμφαι στίχουσι Βακχίδες Κασταλίας τε νᾶμα.* Eur. *Phoen.* 233: *ὦ λάμπουσα πέτρα πυρὸς δικόρυφον σέλας ὑπὲρ ἄκρων Βακχείων Διονύσου.*

[4] Bei Euripides *Ion* 550 ff. hat Xuthos dem Fackelfeste beigewohnt, ist mit den Mainaden in Berührung gekommen und glaubt, im Festrausche (*Βακχίου πρὸς ἡδοναῖς*) den Ion gezeugt zu haben.

Reigentanzen lieb und galt als wesentlicher Bestandteil; denn es stellte in künstlerischer Form das Schwärmen der Mainaden des Mythos dar. Gesang, Musik, Schwingen des Liknon mit einem vorgestellten oder nachgebildeten Wiegenkinde, Efeugewinde, Thyrsosstäbe und rauchende Fackeln, dazu große brennende Feuer, um Licht und Wärme zu spenden, die stillen, schneebedeckten Bergriesen im Hintergrunde, das Ziehen der Wolken und fahles Mondlicht: alles zusammen bildete eine großartige Szenerie, die auf zuschauende Laien, auf die Seele des Volkes überhaupt, offenbar den mächtigsten Eindruck gemacht hat. Allein die Szene wechselt; der dionysischen Lust folgt dem Mythos gemäß Entsetzen und Trauer. Fürchterliche weiße Gestalten nahen; es sind die „Titanen", die das Götterkind überfallen, ergreifen, zerreißen, die zuckenden Glieder in einen Kessel werfen und auf dem Dreifuß über das Feuer setzen, bis Zeus dreinfährt und die Unholde zunichte macht. Daß auch dieser Teil der mythischen Überlieferung irgendwie dargestellt wurde, ist nicht zu bezweifeln; wie es aber geschah, läßt sich nicht nachweisen. Flucht, Verfolgung, Suchen des Entschwundenen durch die Thyiaden konnte man wiedergeben und findet anderwärts Seitenstücke.[1] Das Zerreißen und Kochen bietet Schwierigkeiten; aber die Bühnentechnik hat weit größere überwunden. Indes dürfen wir das Weitere auf sich beruhen lassen. Denn das Vorgeführte wird genügen, um zu zeigen, wie in Wirklichkeit die Sage von dem Walten des Dionysos und seines Thiasos und vom Überfalle des Gottes durch die weißgefärbten Daimonen an den Parnassos geknüpft war und diesem Gebirg in den Seelen der umwohnenden Bevölkerung einen eigenartigen, schauervollen Reiz verlieh, als einer Stätte, da es nicht geheuer ist, wo unheimliche Geister hausen und daemonische Mächte ihr Wesen treiben, denen man, wenn es möglich ist, aus dem Wege geht.

[1] Vgl. Preller-Robert *Gr. M.* 1, 689 ff. F. A. Voigt in Roschers *Myth. L.* 1 Sp. 1037 f. 1056.

Delphi und Tithorea bilden die Endpunkte der von Südwesten nach Nordosten in weitem Bogen sich hinziehenden Hauptkette des Parnassosgebirges, und die Landschaft um beide Orte macht nach Pausanias (10, 1, 1) das eigentliche alte Phokerland aus. Ebenso wie in Delphi und den darüberliegenden Berghöhen darf man auch in Tithorea und dem nächstliegenden Teile des Gebirges die Bekanntschaft mit den Sagen von den Leiden des Dionysos als etwas den Bewohnern Geläufiges und Heimisches voraussetzen. Die Entfernung von Delphi nach Tithorea betrug, wenn man den Weg über die Berge nahm, 80 Stadien, d. i. zwei Meilen; der Fahrweg war etwas weiter (P. 10, 32, 8). Im Volksglauben erschien das ganze Parnassosgebirge durch die geheimnisvollen Vorgänge auf seinen Höhen geweiht und stand unter der Gewalt jener Unholde[1], wie bei uns der Harz in weitester Ausdehnung unter ähnlichem Zauber liegt. Der Hexentanzplatz ist vom Brocken weiter entfernt als Delphi von Tithorea; die Gegend von Schierke und Elend liegt in der Mitte. Auch im Riesengebirge ist Rübezahls Gewalt nicht bloß an die Umgebung des Hirschberger Tales gebunden, sondern erstreckt sich, so weit die Berge reichen. Es liegt im Wesen des Volksglaubens, zu verallgemeinern. Selbst in den lokrischen Städten Amphissa und Tritaia deutet der Monatsname Gigantios, der in Amphissa dem Amalios, in Tritaia dem Poitropios der Delpher, also zweien der bakchischen Wintermonate, entspricht, auf Bekanntschaft mit der Titanensage; die Giganten sind, wie so oft, an die Stelle der Titanen gesetzt. Aus Tithorea weiß man vom Dienste des Dionysos und daran geknüpfter Legende wenig.[2] Nur die Sage von Antiope, die, von Dionysos mit Raserei bestraft, dort von Phokos geheilt und als Gemahlin

---

[1] Strabon 9, 417: *ἱεροπρεπὴς δ' ἐστὶ πᾶς ὁ Παρνασσὸς ἔχων ἄντρα τε καὶ ἄλλα χωρία τιμώμενά τε καὶ ἁγιστευόμενα.*

[2] Um so mehr aus späterer Zeit vom ähnlichen Dienste der ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris.

heimgeführt wurde, ist in Tithorea lokalisiert. Man zeigte im Städtchen das Grab der Heroine, ein Mainadengrab also, wie das der Choreia in Argos, der Kosko, Baubo, Thettale in Magnesia a. M., und die ähnlichen der Dionysosbräute Physkoa in Elis (Orthia) und Ariadne in Argos.[1] Fest steht, daß die Bewohner des Ortes und seiner Umgegend völlig mit dem Gedanken vertraut waren, der das Gelingen der angewandten Kriegslist allein ermöglichte, dem Gedanken, daß in ihren Bergen, welche die hochgelegene Stadt überragten, wie Frau Hütt das heutige Innsbruck, jene Titanen hausten, die dem Dionysos den Untergang bereitet hatten und seitdem noch immer zur Nachtzeit ihr unheimliches Wesen trieben.

Besteht das Hauptstück der vielgefeierten Orgien des Dionysos aus dem Wechsel von höchster Freude mit tiefstem Leid in der Erweckung des Wiegenkindes und seiner Zerreißung durch die Titanen, so tritt als ein Einzelzug der Legende sowohl, wie der *δρώμενα*, der in dem geschilderten Vorgange für das Verständnis der phokischen Kriegslist besonders in Betracht kommt, die Vermummung der Verfolger hervor, welche darin bestand, daß sie sich mit Gips bestrichen. Verkleidung und Entstellung des Angesichts, um etwas anderes vorzustellen, ist von Anbeginn ein eigentümlicher Zug der bakchischen Religion. Altertümliche Figuren des Dionysos, mit Mennig oder Zinnober rot gefärbt, sah man zu Pausanias' Zeit noch da und dort in Griechenland.[2] Das Beschmieren mit Weinhefe, Ton, roter Farbe und dergleichen, dann auch Verhüllen der Gesichtszüge mit Blättern, findet sich früh im Dienste des Gottes. Bekanntlich hat sich daraus der Gebrauch der Maske im Drama entwickelt. Thespis zuerst soll das Gesicht mit Bleiweiß gefärbt, dann mit Portulak überzogen, endlich Masken aus unbemalter Leinwand hergestellt

[1] P. 2, 20, 4. — *Athen. Mitteilgn.* 15, 1890, S. 331 f.; Rohde *Psyche*[1] 342, 2. — P. 2, 23, 8. Weniger *Kollegium d. 16. Fr. in Elis* S. 18 ff

[2] Vgl. P. 2, 2, 6. 7, 26, 11. 8, 39, 6.

haben.[1] Mochte schon bei den ersten mimischen Vorstellungen die Absicht mitwirken, sich unkenntlich zu machen und als etwas anderes darzustellen, einen abenteuerlichen Eindruck hervorzurufen, insbesondere komische oder schreckende Wirkung zu erzielen, so spielt doch die erwähnte Eigenart des dionysischen Kultus dabei mit, und es ist wahrscheinlich, daß dieser Zug auf die Legende von der Verfolgung des Gottes durch die Unholde und darüber hinaus auf einen uralten Glauben zurückzuführen ist.[2] Für unseren Zweck kommt es besonders auf die weiße Färbung an. Ganz weiße Kleider trugen auch die Eingeweihten des idäischen Zeus im Hinblick auf die Nachtfeier des Zagreus nach dem Fragment aus Euripides' Kretern (v. 10) *ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, καὶ νυκτιπόλου Ζάγρεως βιοτὰς τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας Μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών, καὶ Κουρήτων Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω.* Das Zeugnis ist insofern von Wichtigkeit, als es dem Zeitalter Herodots nicht fern steht und einen wohl mindestens ein Jahrhundert alten Brauch voraussetzt. Auch die weiße Färbung der Gesichter war Sitte der Eingeweihten geworden. Dies geht aus dem Berichte des Demosthenes in der Kranzrede über die Hilfe des jungen Aischines bei dem nächtlichen Treiben seiner Mutter Glaukothea hervor, bei dem er den Einzuweihenden die Nebris umtat und sie mit dem Ton und der Kleie einrieb (259): *νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις.* Demosthenes' Erklärer Harpokration, der um die Zeit der Antonine lebte, führt die Auslegung Sachverständiger an, daß man Ton und Kleie denen, welche eingeweiht wurden, auf-

---

[1] Vgl. Albert Müller *Gr. Bühnenaltertümer* S. 270.

[2] Vgl. die *Ψολόεις* in Orchomenos, Plut. *Q. G.* 38 S. 299: *καὶ κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους Ψολόεις, αὐτὰς δὲ Ὀλείας οἷον ὀλοάς. καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι*

schmierte im Hinblick auf die Sage, daß die Titanen den Dionysos gemißhandelt hätten, indem sie sich mit Gips färbten, um nicht kenntlich zu werden.[1] Das gehörte also zum Mysterienapparat. Besonders deutlich sind die, wenn auch späten, doch auf alter Überlieferung beruhenden Angaben an verschiedenen Stellen im Epos des Nonnos. So heißt es 6, 170 von den Titanen: *ἀλλὰ ἑ γύψῳ κερδαλέῃ χρισθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου.* Daß in gleicher Weise die Bakchanten ihr Angesicht weiß färbten, sagt der Dichter 27, 204: *κύκλα μελαρρίνοιο προσώπου Ἴνδων ληιδίων λευκαίνετε μύστιδι γύψῳ.* Ebd. 228: *ἐλευκαίνοντο δὲ γύψῳ μυστιπόλῳ.* 29, 274: *χρίσας ἔνθα καὶ ἔνθα παρηίδα λευκάδι γύψῳ.* 30, 122: *καὶ οὐ γύψοιο χατίζεις αὐτοβαφῆ μεθέπων κεκονιμένα κύκλα προσώπου.* 34, 144: *οὐδὲ μέτωπα πεφυρμένα λευκάδι γύψῳ, ὡς πάρος, ἀργαίνοντο.* 47, 732: *δμηγερέες δὲ πολῖται μυστιπόλῳ χρίοντο παρήια λευκάδι γύψῳ.*

Es ist wohl nur ein zufälliges Zusammentreffen, daß *τῐτᾰνός* neben *γύψος, σκιρράς* oder *σκίρος, λατύπη*, die hellenische Bezeichnung für das Mineral bildet, welches wir als Gips bezeichnen.[2] Zu Anfang scheint man Kalk und Gips dem Namen nach nicht unterschieden zu haben. Später behielt der Kalk den Namen *τῐτᾰνός*, und, wenn er gebrannt und zerschlagen war, den Namen *κονία*[3]. Schon im Schiffskataloge 2, 735 werden *Τιτάνοιό τε λευκὰ κάρηνα* erwähnt; dazu schol. *τίτανος ἡ κονία καλεῖται. διὰ τὸ διαφανὲς οὕτω καλεῖται* (nämlich

[1] *Ἀπομάττων: Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφῶντος. οἱ μὲν ἁπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ ἀπολυμαινόμενος, ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῷ· ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυομένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι· τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῷ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν.*

[2] Vgl. Hes. *scut.* 141: *πᾶν μὲν γὰρ κύκλῳ τιτάνῳ λευκῷ τ' ἐλέφαντι ἠλέκτρῳ τ' ὑπολαμπὲς ἔην.*

[3] Blümner *Technologie* 2, 140.

der Ort in Thessalien[1], Benseler übersetzt „Weißenfels“). Natürlich ließ man sich das Wortspiel zwischen *τῐτᾰνος* und *Τῑτᾶνες* nicht entgehen und leitete auch die Bezeichnung des ungelöschten Kalkes von den mythischen Titanen her.[2] Es läßt sich erkennen, daß die Vorstellung von der weißen Färbung der Titanen viel verbreitet gewesen ist, und nach dem vorher Entwickelten muß sie auf einen alten, tiefer begründeten Sagenzug zurückgeführt werden. Allerdings bleibt zu beachten, daß dies nicht von allen Titanen, insbesondere nicht von denjenigen gilt, deren die Ilias mehrfach gedenkt[3], sondern eben ausschließlich von den Unholden des Gebirges, welche den Zagreus überfallen und zerrissen haben, und denen erst Onomakritos den Namen von Titanen verschafft hat (P. 8, 37, 5).

Wenn wir gesehen haben, daß die Wahl der Nachtzeit, die sagenhafte Örtlichkeit, das Beschmieren mit Gips, wohlgeeignet waren, in hellenischen Zeitgenossen bei dem Angriffe der Phoker den Gedanken an die mythischen Titanen wachzurufen, so ist für das Gelingen der Kriegslist nicht ohne Bedeutung, daß die Leute, welche getäuscht werden sollen, Thessaler gewesen sind. Die Thessaler standen durch lange Streitigkeiten mit ihren phokischen Grenznachbarn in Verbindung; sie hatten einige Hundert phokischer Geiseln in ihrem Lande und ihrerseits Zivil- und Militärbeamte in Phokis gehabt (oben S. 223); so konnten sie mit phokischem Glauben und Aberglauben wohl

---

[1] Strab. 9, 439: *Τίτανος δ' ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ὠνομάσθη· λευκόγεων γάρ ἐστι τὸ χωρίον Ἀρνῆς πλησίον καὶ [τῶν Ἀφε]τῶν.* Thessalien war reich an Kreide, Plin. 35, 17, 57.

[2] Auch das alte Titane bei Sikyon scheint von den weißschimmernden Bergwänden seinen Namen erhalten zu haben. Aber am Gipfel haftete eine Ortssage von Titan, dem Bruder des Sonnengottes; Paus. 2, 11, 5. E. Curtius *Pelop.* 2, 501. Eustath. *Il.* 2, 735 *ἐκλήθη δὲ οὕτως* (*Τῐτᾰνος*, die thessalische Stadt) *ἀπὸ τῶν μυθικῶν Τῑτᾱ́νων, οὓς ὁ τοῦ μύθου Ζεὺς κεραυνοῖς βαλὼν κατέφρυγε· δι' αὐτοὺς γὰρ καὶ τὸ ἐξ ἄγαν πολιῆς καύσεως καὶ ὡς οἷον εἰπεῖν τιτανώδους διατρυφθὲν ἐν λίθοις λεπτὸν τίτανος ὠνομάσθη, οἷον ποινῆς τινος Τιτανικῆς γενομένης ἐν αὐτῷ.*

[3] 14, 278f. 273f. 8, 479. 5, 898.

vertraut sein. Es kommt nun aber hinzu, daß die Bewohner Thessaliens durch ihre Nachbarn in Thrake, so wie in den angrenzenden Ländern von Hellas, nicht nur die dionysischen Orgien sehr gut kannten, sondern auch, daß sie von allen Hellenen am meisten dem Aberglauben ergeben waren. Das thessalische Pherai galt als Geburtsort der Hekate[1]; im nahen Iolkos hatten Medeia und Iason gewohnt. Kurz, die Denkweise der Thessaler war eine solche, daß derartiger nächtlicher Spuk, wie ihn die phokische Kriegslist darstellte, bei ihnen aufs leichteste Wirklichkeit gewann.

Dazu kommt nun noch das gespenstische Mondlicht. Der Glaube der Alten an Einwirkung des Mondes bei Zauberei und Hexenspuk ist bekannt und wohl begreiflich. Das fahle Licht mondbeglänzter Zaubernacht, die den Sinn gefangen hält, ließ zu allen Zeiten wunderbare Märchenwelt aufsteigen und zeigte die Dinge zwar klar und deutlich, aber nicht so, wie bei Tage, sondern mit Weiß übergossen, ein anderes Dasein, der Farbe entbehrend.[2] Niemand mehr als die Thessaler wußten davon zu erzählen, welche Einwirkungen der Mondschein ausübt. Ihre Zauberinnen verstanden den Mond herabzuziehen und zu unheimlichen Dingen, vornehmlich zur Erregung der Liebesleidenschaft, dienstbar zu machen. Zauberkräuter wurden im Mondlichte gesammelt; Totenbeschwörungen gelangen am besten bei Vollmond. Der helle Mondenschein zieht die Toten aus den Gräbern heraus, daß sie umgehen[3], wie in Goethes Totentanz und in Bürgers Lenore: „Der Mond der scheint so helle; Die Toten reiten schnelle.“ Auch dionysischer Spuk liebt den Mondenschein. „Nächtlich erscheinender Dionysos, Begleiter der Mondgöttin“, *νυκτοφαὲς Διόνυσε*,

---

[1] Tzetz. *ad Lyc.* 1180. Schol. Theocr. 2, 36.

[2] Thuk. 7, 44: *ἐν δὲ νυκτομαχίᾳ . . . πῶς ἄν τις σαφῶς τι ᾔδει; ἦν μὲν γὰρ σελήνη λαμπρά, ἑώρων δὲ οὕτως ἀλλήλους ὡς ἐν σελήνῃ εἰκὸς τὴν μὲν ὄψιν τοῦ σώματος προορᾶν, τὴν δὲ γνῶσιν τοῦ οἰκείου ἀπιστεῖσθαι.*

[3] Die Nachweise bei Roscher *Selene und Verwandtes*, S. 85. 88. 90.

σύνδρομε Μήνης, wird der Gott bei Nonnos (44, 218) angeredet. Nach alledem mußten die unheimlichen weißen Gestalten der Gipsmänner, die, im Mondlichte blinkend, von dem sagenumwobenen Gebirge heranstürmten, in den vom Schlaf aufgescheuchten Thessalern wohl den Gedanken hervorrufen, daß ein Außergewöhnliches, *ἄλλο τι*, ein Wunderereignis (*τέρας*) vor sich gehe, und daß die gespenstisch Nahenden *ἄλλους τινας* sein könnten, ein Totenheer, *feralis exercitus*, oder wohl gar das dionysische Heer der Titanen. Denn daß es so viele waren, ein ganzes Heer, bildete für den Wahnglauben kein Hindernis. Von Phalangen der Titanen spricht schon Hesiod (*th.* 676). Man hatte sich, wie aus Euripides' Bakchen hervorgeht, daran gewöhnt, den Kampf zwischen Dionysos und seinen Gegnern zum Streite ganzer, großer Scharen gesteigert zu denken. Pentheus stand an der Spitze seiner Krieger und Dionysos an der Spitze der Mainaden; wer konnte wissen, wie groß die Schar der Titanen war, die im Parnassos hausten?

Auf den Aberglauben solcher Feinde, wie die Thessaler waren, konnte ein kluger Mann einen Plan bauen, der Gelingen versprach. Dieser kluge Mann fand sich; es war der elische Seher Tellias. Tellias spielt im Kriege der Phoker und Thessaler eine so hervorragende Rolle, daß es sich ziemt, seiner Geschichte näher zu treten. Im olympischen Gottesdienste des Zeus wirkten die beiden Seherfamilien der Iamiden und der Klytiaden. Obgleich sich in den Inschriften gelegentlich mehrere von jedem der beiden Geschlechter verzeichnet finden, so scheint doch in der Regel nur ein Iamide und ein Klytiade, jeder lebenslang, den Dienst versehen zu haben. Die übrigen Glieder des Geschlechts, welche ebenfalls die heilige Weihe als Erbteil besaßen, auf die das meiste ankam, und überdies die Seherkunst durch Gewohnheit von Jugend auf und durch Unterweisung der Väter erlernt hatten, suchten ihr Brot im Auslande zu verdienen. Daher hört man von Sehern elisch-

olympischer Herkunft mancherlei in der Geschichte ihrer Zeit, besonders aus dem sechsten und fünften Jahrhunderte v. Chr., als die olympische Mantik in Blüte stand. Sie wirkten namentlich als Heerespriester, die, wie der typische Kalchas der Ilias, die Aussichten wichtiger Unternehmungen aus den Opfern vorausbestimmten, zugleich aber auch als politische und strategische Ratgeber die Rolle von Diplomaten spielten, deren kluger Rat die Entwickelung der Dinge nicht selten beeinflußt hat. Die Telliaden bilden einen selbständig gewordenen Seitenschößling eines der beiden Sehergeschlechter, vermutlich der Klytiaden. Nur zwei Vertreter dieses Zweiges sind bekannter geworden: unser Tellias, der Heerespriester der Phoker im Kriege gegen die Thessaler, sodann Agesistratos, den Herodot (9, 37) den bedeutendsten der Telliaden nennt, der bitterste Feind der Lakedaimonier und ihres Heerespriesters, des Tisamenos, eines Klytiaden aus Iamidenstamme, durch Adoption zum Klytiaden gemacht. Agesistratos scheint der Sohn unseres Tellias, dieser aber der Eponymos des Telliadengeschlechts gewesen zu sein.

Die olympische Seherschaft stand zu Delphi in naher Beziehung, und das delphische Orakel förderte die Stellung dieser Leute in Olympia seinerseits in hohem Grade.[1] Kein Wunder, wenn Tellias mit den delphischen „Theologen“, deren Plutarch gedenkt[2], d. h. Männern, die in der orphischen Lehre wohlbewandert waren und danach diese, sonst nur vereinzelt vorkommende Bezeichnung trugen[3], in Beziehung trat. Um so mehr, als der Dionysosdienst von Elis, das Kollegium der Sechzehn Frauen, die man als Thyiaden bezeichnen darf, das Epiphanienfest der Thyien mit dem Wunder der Kesselfüllung, an delphischen Dionysosdienst erinnert, und selbst orphische

[1] Paus. 3, 11, 8. Weniger *Der heilige Ölbaum in Olympia,* S. 27.

[2] *Def. or.* 14, S. 323. Nikephoros bei Lobeck *Agl.* 618.

[3] Lobeck *Agl.* 465 ff. Gerhard *Orpheus und die Orphiker,* S. 74, Anm. 152.

Beziehungen nachweisbar sind.[1] So kannte Tellias die Wundervorgänge auf dem Parnassos gewiß sehr genau, und ebenso wußte er als Seher von Fach die Menschen zu beurteilen, wieweit sie Glauben entgegenbrachten oder versagten. Aus solchen Ideengängen eines klugen Pfaffen ist die List erwachsen, welche, ohne Rücksicht auf etwaigen Zorn der Gottheiten, es kühnlich wagte, die Rolle der Titanen zu übernehmen und statt des Dionysoskindes und seiner Thiasoten den verblendeten Thessalern den Untergang zu bereiten.

So hat es sich gefügt, daß dem schwarzen Heere der germanischen Harier ein weißes der hellenischen Phoker gegenübergestellt werden kann, ein halbes Jahrtausend älter als jenes, *feralis exercitus* das eine, wie das andere, aus gleichen Umständen erwachsen und auf einem Aberglauben beruhend, der Ähnliches und Verschiedenes zum Vorscheine bringt, zuletzt aber doch auf dieselbe Grundanschauung zurückführt.

---

[1] Weniger *Kollegium der Sechzehn Frauen,* S. 13.

Walfischmythen

Von **L. Radermacher** in Greifswald.

Merkwürdige Übereinstimmung mit einer jedem Philologen bekannten Erzählung Lucians zeigt eine polynesische Legende von der Meerfahrt des Rata und Nganaoa, die bei Frobenius Das Zeitalter des Sonnengottes S. 63 ff. am bequemsten zugänglich ist. Die Stelle, die in Betracht kommt, lautet: „Abermals setzten sie ihre Reise fort, aber eine noch größere Gefahr harrte ihrer. Eines Tages rief der tapfere Nganaoa aus: „O Rata, hier ist ein großer Walfisch!“ Das ungeheure Maul desselben war weit offen, der Unterkiefer war schon unter dem Boote und der andere über demselben. Ein Augenblick und der Walfisch hatte sie verschlungen. Nunmehr brach Nganaoa „der Drachentöter“ (the slayer of monsters) seinen Speer in zwei Stücke, und in dem Augenblick, als der Walfisch sie zermalmen wollte, richtete er die beiden Stäbe in dem Rachen des Feindes auf, so daß er seine Kiefer nicht zu schließen vermochte. Nganaoa sprang schnell in das Maul des großen Walfisches und blickte in dessen Bauch hinein, und was sah er? Da saßen seine beiden Eltern, sein Vater Tairitokerau und seine Mutter Vaiaroa, welche beim Fischen von diesem Ungeheuer der Tiefe verschlungen worden waren. Das Orakel hatte sich erfüllt; die Reise hatte ihr Ziel erreicht.“ Nganaoa beschließt nun die Flucht; er nimmt einen von den beiden Stöcken aus dem Maule des Tieres, zerbricht ihn in zwei Teile und benutzt diese als Feuerreibehölzer. Die Flamme, durch Blasen angefacht, ergreift die fettigen Teile im Bauche des Wales. Das Ungeheuer stirbt an der inneren Glut; Nganaoa und seine Eltern entkommen durch die Kiefern des Fisches, die mit dem Speerholz auseinandergesperrt waren.

Auch in den wahren Geschichten des Lucian (I 94) wird ein ganzes Boot verschluckt; die Reisenden stoßen im Bauch des Fisches auf andere Menschen. Sie befreien sich, indem sie ein Feuer anzünden und das Fett des Wales verbrennen. Sie sperren das Maul des Fisches mit einem Baumstamme, um des Ausweges sicher zu sein; so entrinnen sie aus dem getöteten Tier. Es gibt bei Lucian einige groteske Übertreibungen, entsprechend seiner Tendenz, sich über die lügenhaften Berichte der Reiseromane lustig zu machen, aber diese Übertreibungen sind nach Ausweis der Parallelerzählung unbedeutend. Das Seltsame und Auffallende ist die Übereinstimmung der Züge bis ins einzelne. Frobenius hat das unbestreitbare Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß über die ganze Erde eine Erzählung verbreitet ist, nach der ein Mensch von einem Fisch (oder Drachen oder Krokodil) verschluckt ward, aber dann lebend wieder zum Vorschein kam. Die Erzählung nimmt verschiedene Formen an; die oben vorgelegte, die bei den Aitutakis (ich kenne die Leute nicht) aufgezeichnet wurde, ist durchaus singulär, von Lucian hat Frobenius nichts gewußt, was dem Ethnologen niemand verargen kann. Wie erklärt sich die Übereinstimmung? Ist es eine Übertragung? Dagegen spricht, daß die Legende der Polynesier noch wirklicher und einfacher Mythos zu sein scheint; ich möchte eher glauben, daß eine Erzählung, die der polynesischen sehr ähnlich war, bereits dem Lucian vorgelegen hat, und da es von dem Propheten Jonas heißt, daß er von einem Fisch verschlungen und wieder ausgespieen ward, so ist dieser Schluß nicht zu kühn.

Der polynesische Häuptling Rata baut sein Boot mit Hilfe eines Reihers, dem er beistand, als er ihn mit einer Schlange kämpfend fand; die Vogelhilfe ist ein Zug, der in einer bestimmten, freilich weit abliegenden Gruppe europäischer Märchen wiederkehrt, den Märchen von der vergessenen Braut (Köhler, Kl. Schr. I 161ff.). Der Reiher ist dort durch einen Raben ersetzt.

Das von Frobenius beigebrachte Material ist nach verschiedenen Richtungen der Erweiterung fähig; seltsamerweise ist gerade Europa bei ihm zu kurz gekommen. Seit geraumer Zeit ist eine Sage aus Livland veröffentlicht, die die einfachen Elemente der Lucianerzählung enthält (F. Bienemann, Livländisches Sagenbuch S. 2). Ein Fischer in der Ostsee wird mitsamt seinem Boot von einem ungeheuren Wal verschlungen, zündet Feuer im Bauche des Tieres an und wird wieder ausgespieen. Ich weise noch auf eine weitere Erzählung hin, die einen Ausblick auf griechische Sage eröffnet; es ist ein Märchen der Angolaneger (Frob. S. 115). Der Held, Sudika Mbambi mit Namen, wandert in die Unterwelt und fordert von dem Unterweltsbeherrscher dessen Tochter zur Frau. Er soll sie sich durch Lösung verschiedener Aufgaben verdienen; darunter figuriert der Kampf mit einem Ungeheuer, dessen (Drachen-)Köpfe auf einem Felde hervorwachsen. Die letzte Aufgabe ist, den großen „Krokodilfisch“ zu töten, der die Schweine und Ziegen des Unterweltsherrn gefangen hat. Bei diesem Abenteuer wird Sudika von dem Fische verschlungen, aber durch seinen jüngeren Bruder aus dem Bauche des Tieres befreit und wieder belebt. Hierzu stimmt in vielen Punkten ein finnisches Märchen (bei Emmy Schreck, S. 3 ff.) von dem Schmied Ilmarinen, der übers Meer fährt, um die Tochter des Teufelskönigs zu gewinnen. Ilmarinen pflügt ein Schlangenfeld, er hat einen Kampf mit einem Seeungeheuer, das den Brautschatz der schönen Katrin in seinem Besitz verwahrt. Er wird verschlungen, befreit sich aber aus dem Magen des Fisches, indem er einen eisernen Vogel anfertigt, der jenem die Eingeweide zerreißt. Ich weise noch einmal (vgl. Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 65 ff.) darauf hin, daß griechische Legende Ähnliches von Jason auf Kolchis berichtete. Ehe er die Medeia und das goldene Vlies gewann, ward er von der schatzhütenden Schlange verschlungen, aber, wahrscheinlich durch das Eingreifen der Athene, wieder ans Licht gerettet. Dem Helden Jason war auch die Aufgabe gestellt, mit Hilfe von feuer-

schnaubenden Stieren ein Feld zu pflügen und Schlangenzähne zu säen, aus denen in diesem Fall gewappnete Männer hervorwachsen.

Ich möchte weiterhin auf ein ungarisches Märchen aufmerksam machen, das eine eigenartige Version der weitverbreiteten Legende enthält. Es ist durch Wlislocki (Volksglaube und relig. Brauch der Magyaren S. 54) nach der Sammlung Kalmanys übersetzt und darum besonders lehrreich, weil es unverfälschte Mythologie gibt. Sonne, Mond und Stern, die drei Töchter eines Königs, sind von drei Drachen geraubt worden. Drei Brüder der Prinzessinnen ziehen aus, ihre Schwestern zu befreien. Als der siebenköpfige Drache erschlagen ward, da wurden daheim die Sterne sichtbar, nach dem Tode des neunköpfigen leuchtete der Mond, nach dem Tode des elfköpfigen schien wieder die Sonne. Das Folgende gebe ich wörtlich: ʻSie gingen nun heimwärts; die Sonne folgte ihnen nach; sie kamen hin zum Monde, zu ihrer mittleren Schwester; auch die ging nun mit ihnen; hierauf gingen sie zur Sternenmaid, und auch diese folgte ihnen nach. Als sie weiter gingen, sprach zu ihnen der Älteste, Janos: „Geht nur weiter, ich komme bald nach!“ Er ging in eine Steinburg hinein und suchte dort einen Schmied auf, bei dem er einen Topf voll Blei schmelzen ließ. Dort stand außerhalb der Steinmauer eine Hexe; Janos aber befand sich innerhalb. Sprach zu ihm die Hexe: „Ich möchte, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zum Halse sehe.“ Er räumte die Steine weg. Nun sprach die Hexe: „Ich möchte, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zum Gürtel sehe.“ Nun räumte Janos bis zu seinem Gürtel die Steine weg und hielt den Topf voll geschmolzenem Blei in der Hand hinter sich versteckt. Sprach zu ihm die alte Hexe: „Ich möchte gerne, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zur Sohle sehe.“ Er räumte sie weg. Sprach nun zu ihm die Hexe: „Jetzt verschlinge ich dich, weil du meine Söhne getötet hast!“ — „Nun also“, versetzte Janos, „sperr auf dein Maul, damit

ich hineinspringe!“ Sie öffnete ihr Maul, und Janos warf ihr den Topf voll siedendem Blei in den Rachen. Die alte Hexe verreckte.’ Der eigentümliche Schluß hat in der verwandten Literatur seine Analogien. Auch in einer Erzählung von Westneuguinea (Frob. S. 70 vgl. S. 149) wird der Held von der Schlange nicht verschlungen, sondern wirft ihr in den geöffneten Rachen erhitzte Steine, die verschluckt werden und die Schlange töten. Gewiß ist das Motiv des Feueranzündens im Inneren ursprünglicher. Mit dem ungarischen Märchen verwandt ist ein russisches von Iwan Kuhsohn dem Sturmritter (aus Afanassjews Sammlung jetzt zugänglich in der Übersetzung von A. Meyer, Wien 1906 Bd. I Nr. 27). Drei Drachen werden erschlagen; ihre Mutter, die Hexe, verwandelt sich in ein Schwein und verschlingt von den drei Brüdern zweie; da nimmt der dritte das Schwein bei beiden Ohren — ‘es räusperte sich und beide Brüder sprangen heraus’. Eine Dublette hierzu ist Nr. 32 (Der Soldat und der Teufel); die Schwester der drei Drachen in Löwengestalt verschluckt einen Bruder, wird jedoch gezwungen, ihn wieder auszuspeien.

Es handelt sich um Fragen, über die das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Eine, wenngleich bescheidene Vermehrung des Materials dürfte da nicht unwillkommen sein. Neues strömt immerfort hinzu. In den eben durch Kunos veröffentlichten Türkischen Volksmärchen aus Stambul (Leyden 1905) erzählt gleich das zweite (S. 3 ff.) von einer Sultanin, die im Bauche eines Fisches gar einem Knaben das Leben gibt. Der Fisch wird gefangen und aufgeschlitzt, wie im indischen Märchen. „Und was erblickt der Padischah? Seine Gattin im Fischmagen, eine goldene Trinkschale in der Hand, silberne Schuhe an beiden Füßen, in den Armen einen kleinen Sohn haltend.“ Unter den Märchen der Südslaven (Krauß I S. 291 ff.) findet sich eine ähnliche Erzählung, die dennoch originale Züge enthält. Denn die junge Frau verwandelt sich in einen Vogel, den ‘der große Fisch’ verschluckt; man fängt den Fisch, öffnet seinen Leib und findet die Gräfin noch am Leben.

St. Lucia, auf germanischem Boden

Von **M. Höfler** in Bad Tölz.

St. Lucia († 300) wird am 13. Dezember gefeiert. Ihr Name (lucens = leuchtend) wurde maßgebend für diese Tageswahl; denn seit Karl d. Gr. hat der 12. Dezember den Namen St. Luciennacht, und diese entsprach im Volksbrauche der später fallenden Perchtennacht; von da ab begann, weil diese nach früherer Annahme die längste Nacht war, die Sonne wieder länger zu leuchten [vgl. altsächs. thiu berhta sunna = sol lucens (Heliand); und ahd. giperahta naht = die leuchtende Nacht].

Als Licht bringender Tag [Lucifer] hatte durch Volksetymologie auch dieser Heiligentag bzw. die h. Lucia Beziehung zum Augenlichte wie die auf den gleichen Tag fallende St. Ottilia[1]; sie wurde zur Patronin der Blinden; sie trägt zwei ausgestochene Augen in einer Schale oder hält eine leuchtende Lampe in der Hand; nach der Volkslegende war sie blind geboren; in Oberitalien (Colle de S. Lucia) werden vor ihrem Bilde und am dort befindlichen Kirchenbrunnen mittelst zweier, in letzterem angefeuchteter und mit verschiedenen seidenen Bändern umwickelter, ca. $^1/_2$ m langer Holzstäbe die kranken Augen berührt. „St. Lucienschein“ heißt auch das Triefauge. Ihre volksmedizinische Wertschätzung ergibt sich auch durch ihr Patronat für weibliche Blutflüsse; auch das Lucianskraut (Arnica montana) hat wohl Beziehung zur St. Lucia, ebenso

[1] Hammarstedt, Lussi 23 bringt das schwedische Blindebock- und das deutsche Blindekuhspiel in Beziehung zu dem Runenkalender, der für St. Luciatag ein blindes Tierhaupt als Tageszeichen hat.

das Lucienholz (Prunus padus), worunter man allerdings ursprünglich Prunus Mahaleb verstand, die am Minoritenkloster St. Lucie bei Michél ihren Standort hatte. Wie die in der Mittwinterzeit besonders gefeierte Perchta wurde die h. Lucie auch die „Spinnerin“ genannt und ist sie in den Niederlanden Patronin der Weber (Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore 1901. 25); wie Frau Perchta oder Frau Fasten, so erhebt sich „Frau Lutze“ als Kalenderheilige aus dem Schwarme der in der längsten Nacht umziehenden Geister. Das St. Lucienkreuz, in Weidenrinden geschnitten, vertreibt die Geisterschar. Um diese Zeit war im 15. Jahrhundert der Aderlaß als Krankheit-Prophylaxis üblich; die alten Leute ließen sich am St. Lucienabend an den Schienbeinen zur Ader, während man die jungen Leute am Mittwoch, Donnerstag und Freitag nach Lucie an der Frauenader „mittelte“ (ein von der Medianader übertragener terminus technicus der Aderlasser) oder mit Pillen arzeneite. Solche Aderlaßtage haben sehr häufig Beziehung zu althergebrachten Kultzeiten, in denen man die Krankheitsdämonen besonders scheute und zu vertreiben suchte (siehe Archiv f. Relig.-W. II 95); solche Tage waren nach römischem Vorbilde u. a. die Solstitien. Mit St. Lucientag begann im 14. Jahrhundert die Winterzeit, welche bis St. Gertraudstag nach den Kalendermachern dauerte; damit erklärt sich auch, daß im germanischen Norden, z. B. in Västmanland, St. Lucientag als lilla jul = kleine Jul-Zeit bezeichnet wurde; nach E. Hammarstedt (Omen fornordisk arstredelning 251 und Lussi 11) heißt die Luciennacht beim schwedischen Landvolke modernatten (= Mutternacht) als Erzeugerin der kommenden Jahresnächte, eine Bezeichnung, die sonst der Julzeit zukommt und schon im Angelsächsischen (módra-niht) für die Weihnacht oder Mittwinternacht galt. Noch bei Hans Sachs (1612) „bringt Lucia die längsten Nacht“ (Schmeller, Bayerisches Wörterbuch[2] I 1550); diese Zeit war wegen des Schwarmes der Dunkel-Elben sehr gefürchtet.

Nach den Niederlausitzer Mitteilungen V (1898) 66 und E. H. Meyer (Volkskunde 252) sind auch noch in Deutschland die Hexen am St. Lucientage sehr rührig und schreibt man zum Schutze vor demselben Kreuze über die Stalltüren, wie sonst am h. Dreikönigstage die Zeichen: + C + M + B.

Praetorius (1668) schreibt in seinem Blocksberg 513: „man lieset von den Teuffeln und Gespensten ingemein, daß sie vor allen andern Zeiten heuffig verspüret werden am Tage oder Feste ... Luciae.“ Olaus Worm (1643) spottet über diese lange Nacht; sie soll so lange währen, daß die Ochsen aus Hunger zuweilen an ihren eigenen Klauen nagen.

Nach J. Colers Calendarium perpetuum oeconomicum (1613) war St. Lucienfest ein Solstitium der Winterzeit (vgl. auch W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II 186).

St. Luciennacht hat also die Bedeutung eines Vorabends vor einem neubeginnenden Jahre; die schwedische Lucienbraut (lussibrud, auch lussi genannt), welche am Lucienabend mit einem glänzenden Lichterkranze am Haupte von Gehöft zu Gehöft zieht, ist nur eine Personifikation des kommenden Jahres. Als Neujahrstagsgebräuche sind demnach auch die Volksgebräuche des St. Lucientages aufzufassen. Der Seelenkult mit der Speisung der unterirdischen Wesen oder der Verstorbenen muß sich dann ebenso bemerkbar machen; derselbe verlangte eine feste Bindung an die hergebrachte Speiseordnung; wer sich gegen letztere vergeht, dem schneidet die Perchta zur Strafe den Leib auf; deshalb ist auch „Frau Luz“ wie diese eine Bauchaufschneiderin (Grimm Mytholog.[2] 1212). Diese Seelenspeisung verlangt gewisse Opferspeisen und -Getränke; die schwedische weißgekleidete Lucienbraut trägt in den Händen einen Napf mit starkem Bier (öl), den sie, mit dem Lichterkranze auf dem Haupte, ins Haus trägt; so erscheint auch an den Quatemberfasten (16. Dezember) noch heute im Kloster Lüne (gegenwärtig ein sog. Damenstift) ein weißgekleidetes Mädchen, welches in einer uralten Schale eine Kaltschale oder

Weinsuppe dem Pastor im Auftrage der Äbtissin übergibt; hier ist der Pastor, wie öfter, der Empfänger des üblichen Seelenopfers. Je reichlicher diese Seelenspeisung ausfällt — plenius inde recreantur mortui; so sagen auch die schwedischen Bauern: „så öfverflödigt man firade lussi-högtiden, så ymnigt skulle det nya året blifva“ (Hammarstedt, Svenska Folket 478 in Sveriges Rike III 6 und Lussi 15). Auch in Deutschland gab es darum eine „verfressene, versoffene Luzei“, und der Altbayer kennt ebenfalls eine „Bier- und Branntwein-Lutzl“ An dieses nächtliche Seelenopfer erinnert auch der schwedische „Lucienbissen“ (Lusse-biten, Lucie-betan), gebratener Speck begleitet mit einem Trunke Branntwein und mit Brot, welcher Imbiß [wie in Süddeutschland die weihnächtlichen Mettenwürste oder der Julgalt in Schweden] in der Luciennacht 1—2 Uhr an alle Hauspersonen als erste Mahlzeit verteilt wird, worauf sich letztere wieder zu Bett legen. An diesen fleischlichen und vegetabilischen Imbiß der Schweden erinnert anderseits wieder der um zwei Tage früher, am 11. Dezember beim Kloster Kremsmünster in Oberösterreich gefeierte sog. Gespendt- oder Karnisseltag, welcher angeblich der Stiftungstag des Klosters sein soll, der aber historisch nicht über das 14. Jahrhundert hinausgeht. Der Name des Tages [carnis scil. dies, daraus Carnissel, wie Laetizl aus laetitium], seine Bezeichnung als „Spendetag“, der ganze Brauch, seine zeitliche Koinzidenz mit dem Lucientage und der längsten Nacht sprechen für einen Seelenkulttag, der mit üppiger Fleischverzehrung einherging, welche als eine Art Agape funeralis mitten in der christlichen Adventfasten mit dem angeblichen Stiftungstage des Klosters in Zusammenhang gebracht wurde und als klösterliche Fleisch- und Brotspende fortlebte. Zur Zeit der Gründung von Kremsmünster 777 durch den Bayernherzog Thassilo galt die nachfolgende längste Nacht als Winterbeginn, der sicher mit einem althergebrachten Totenkulte oder einer Seelenspeisung verbunden war. Pfarrer Hansjacob (Letzte Fahrten 1902. S. 205) schreibt

darüber: Bis 1773 bekam jede Person ein halbes Pfund Ochsenfleisch und ein zweipfündiges schwarzes Laibl (dessen primitive Farbe schon für Seelenkult spricht; siehe Spendebrot bei Sterbefällen im Globus, Band LXXX 1901, S. 91, und Allerseelentagsgebäcke in Beilage zur Allgem. Ztg. 271. 1901. 25. Nov.); zwischen 15—30000 Menschen wallten alljährlich am Karnisseltag dem Stifte zu, wo im äußeren Klosterhofe die Spendung vor sich ging; die Brotverteilung allein dauerte von 12 bis 4—5 Uhr; auch die Nachbarklöster (jüngerer Gründungszeit) bekamen an diesem Fleischtage eine Spende, so z. B. die Kapuziner in Wels zwei Ochsenhäute zu Sandalen; am eigentlichen Stiftertage, dem 11. Dezember, wurden die Schulmeister, die Hofmaier, die Totengräber aller Stiftspfarreien gespeist; jeder Gast an der Prälatentafel erhielt an diesem Tage einen Laib Brot und ein sog. „Tafelstück" Fleisch im Gewicht von fünf Pfund, jeder Mönch Brot und vier Pfund Fleisch, jeder Student Brot und zwei Pfund Fleisch und ähnlich jeder Klosterdiener und Beamte, je nach seiner Stellung; ging Fleisch oder Brot aus, so wurde die Entgeltung oder Vergütung in Geld geleistet. Der ganze klösterliche Brauch entspricht sicher mehr einer Gildenfeier aus heidnischer Zeit als einem christlichen Stiftungsfeste. Im schwedischen Värmland besteht in bezug auf das St. Lucienfest mit seiner überreichen Verpflegung die alte Sage, daß in längst verflossenen Zeiten bei einer schweren Hungersnot eine Frau namens Lucia sich in Lichtgestalt auf einem Schiffe bei Vänern geoffenbart habe; mit diesem Schiffe, welches beladen war mit Fleisch und Bier, soll sie von Strand zu Strand gefahren sein, um ihre Güter an die Bedürftigen zu verteilen, und seitdem sei es zu ihrem Andenken und zu ihrer Ehre, daß man den Lucientag mit Essen und Trinken feiere (Hammarstedt, Lussi 5). Die Übereinstimmung mit der Legende des h. Nikolaus (6. Dezember) ist noch größer in der anderen, ebenfalls aus Schwedisch-Värmland stammenden Sage, wonach ein reicher Spanier namens Lucian nach Schweden, wo eine

Hungersnot herrschte, mit einer Schiffslast voll Getreide gefahren sei, und daß man seitdem ihm zu Ehren den Lucientag feiere (l. c. 6).

Sicherlich mußte der Kirche viel daran liegen, diese Freßgelage an den mit einer Totenfeier oder mit einem Seelenkulte verbundenen Volksfesten in mildere Bahnen zu leiten und durch Bußordnungen dem orgienartigen Treiben entgegen zu wirken.

Als ein solches Mittel dienten die Fastengebote einerseits und die Umwandlung der Fleischgerichte in symbolisierende Gebildbrote. Es kann uns darum nicht wundern, wenn wir bei den viel später christianisierten Nordgermanen das Opfer- oder Spendefleisch, oder wie der Tiroler sagt, das „schlachtige Stuck“ dieser St. Lucienzeit in ein das tierische Schienbein nachahmendes Gebildbrot, das St. Lucienbrot, verwandelt sehen, welches mit der mehrfachen Verlegung des Neujahrsfestes auch auf diese verschiedenen Neujahrstage sich übertrug; Volkssitte und Volksbrauch sind viel hartnäckiger, als man für gewöhnlich glaubt; auch die christliche Kirche mußte sich dem Hergebrachten anbequemen, und sie verstand es, auch unter Schonung der Rechte und Pflichten, das rohe heidnische Festgelage unter andere Formen zu bringen. Wir haben schon in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1903 S. 436 über das schwedische Julbrot und Lucienbrot gesprochen und dort auf Grund zahlreicher Parallelgebäcke dasselbe den sog. Knaufgebäcken zugereiht, welche ihren Urtypus im tierischen Schienbeine haben, und welche meistens ein Neujahrsgebäck sind; so verwandelte sich das „Stück“ (verteilter Fleischimbiß) in eine Fastenspeise, in ein Knochengebäck mit je zwei oberen bzw. unteren Condylenknäufen und mit einer rundlichen mittleren, dem Fleischbrote entsprechenden Verdickung. Dieses Gebildbrot der nordischen Julzeit heißt dort nicht bloß Lussibröd, sondern auch Döfvelskatt (= Teufelskatze); letzterer Name entspricht dem holsteinischen Düvkater (= Teufelskater), einem

Gebäcke, das in Friedrichstadt in Holstein zur Nikolauszeit hergestellt wird. Von Holländern etwa 1620 bei ihrer Niederlassung dort eingeführt, hat es sich seitdem dort erhalten und gelangte auch als Teufelskatze zu den Schweden in Göteborg; Julkuse (= Julkalb), Teufelskatze und Teufelskater haben als Gebäcke oder Gebildbrote den gleichen Typus, nämlich, wie schon erwähnt, den des tierischen Schienbeins, d. h. des ausgeschlachteten Fleischopferstückes. Über die Deutung der Namen Teufelskatze haben wir uns schon an der erwähnten Stelle (Zeitschr. d. V. f. Volksk. 1903 S. 436 ff.) ausgesprochen und verweisen auf letztere, um Wiederholungen zu vermeiden.

Auch in Niederbayern ist der St. Lucientag ein etwas abgeblaßter Bauernfeiertag; denn nach Schlicht (Bayerisch Land 521) gibt es an demselben sog. Weizennudel (aus feinerem, besseren Mehle) und sog. Eierwacker, eine aus Semmelschnitten, Milchkäse, Gewürz und Eiern verfertigte Mehlspeise, zu der die Dirne die Ingredienzen sammelt oder zusammenträgt, also eine Art „Zemede", wie sie das Sippen- oder Gildenopfer vorstellt, welches an Seelenkulttagen üblich war. In Norwegen waren die Luciennächte gefürchtet, weil an ihnen die Toten einander trafen, die als wilde Jagd „jolareiden" (Julreiten) dahinsausen und Menschen mit sich nehmen; um sich vor diesem Seelen- oder Totenzuge zu schützen, schüttete man dort Julbier über Bäume aus, weil diese Gespensterwesen nach diesem Tranke besonders gelüstig wären.

In Böhmen hat St. Lucie sogar deutliche Beziehung zu den drei Schicksalsfrauen. E. H. Meyer (Wuttke[3] S. 177) bringt diese drei Töchter der h. Lucia, wovon die erste spann, die zweite aufwickelte, die dritte „weifte", in Zusammenhang mit den drei Nornen der Frigg; ihr Auftreten und ihre Verbindung mit St. Lucia entsprang der Bedeutung des Kalendertages der letzteren, der als Winterbeginn ein germanischer Neujahrstag war; sonst erscheinen die drei Schicksalsfrauen

hauptsächlich am h. Dreikönigstage (6. Januar = Großneujahr des Mittelalters).

Dieser für das Schicksal des kommenden Jahres so wichtige Tag macht sich auch im schwedischen Volksglauben bemerkbar; denn nach der öfters schon erwähnten Quelle (E. Hammarstedt, Lussi 11) macht man dort in der Luciennacht den årsgång (Jahresgang) nüchtern und vollständig schweigend zu einem Kreuzweg, um Offenbarungen für das zukünftige Jahr hier zu erhalten. Im schwedischen Småland werden fünf bis sechs Los- oder Wahrsagenächte angenommen, und unter diesen ist die Luciennacht die vornehmste. Lucie, die holde, wird vom schwedischen und dänischen Mädchen angerufen, daß sie es wissen mache, wessen Bett es soll breiten, wessen Kind es soll tragen, wessen Schätzlein es soll sein, in wessen Armen es soll ausschlafen. Analoges findet sich in Deutschland in der Andreas- und Thomasnacht.

Diese Neujahrstagrolle kennzeichnet sich auch durch ungarische und kroatische Volksgebräuche. In Hód-Mezö-Vásárhely bäckt man am St. Lucientage für jedes Familienmitglied je einen Kuchen und steckt (als Symbol des Seelenopfers) eine Hahnenfeder (pars pro toto) in jeden hinein; wessen Feder dann im Backofen verbrennt, der muß im kommenden Jahre sterben (Zeitschr. d. V. f. Volksk. 1894. 310). Wie in Deutschland auf Weihnachten (im Norden in der Julzeit) oder am modernen Neujahr, so erhält in Ungarn auch das mit dem Menschen symbiotische Haustier in der Luciennacht Brot (und in Ungarn auch Knoblauch) zu fressen (l. eod. 309), um des Segens der Kultzeit teilhaftig zu werden. In anderen Gegenden Ungarns soll man (vielleicht als christlichen Gegensatz zum heidnischen Brauche) am St. Lucientage überhaupt kein Brot backen, sonst mißrät es (l. eod. 310). Die Kroaten backen für Mensch und Tier gerade an diesem Tage Maiskuchen, damit ihnen der Biß wütender Hunde nicht schade, eine Art Hubertusbrot, das dem Seelenkulte und der Prophy-

laxis vor Krankheitsdämonen entsprang [Ethnolog. Mitteilungen aus Ungarn IV (1895) 173].

Wir haben demnach in dem St. Lucientage ein Beispiel, wie gewisse mythologische und religiöse Vorstellungen des Volkes sich hartnäckig an die mit dem Toten- oder Seelenkulte zusammenhängenden Zeitperioden des Jahres haften. Zur Zeit des niedersten Sonnenstandes schwärmen in der längsten Nacht des Jahres die Seelengeister, deren weibliche Anführerin (in Begleitung der drei Schicksalsfrauen) zur Personifikation des betreffenden Tages wird; die römisch-christliche Heilige Lucia tritt durch ihren Namen an die Stelle einer einheimischen Dämonenanführerin; sie übernimmt damit auch fast alle Seiten dieses Wesens, ohne aber so fest zu haften wie dieses. Perchta und St. Lucia decken sich nahezu ganz im Volksglauben auf germanischem Boden.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

2 Indonesien

Von Dr. **H. H. Juynboll** in Leiden

Borneo

Nachdem Dr. A. W. Nieuwenhuis 1900 in holländischer Sprache sein bekanntes Buch „In Centraal Borneo“ herausgegeben hatte, ließ er 1904 den ersten Teil der Ergebnisse seiner Reisen in den Jahren 1894, 1896—1897 und 1898—1900 unter dem Titel „Quer durch Borneo“ in deutscher Sprache erscheinen. Auch in diesem neuen Buche sind, wie in dem vorigen, die religiösen Vorstellungen der Bewohner Zentral-Borneos ziemlich ausführlich behandelt. Zum Beweise, daß die Bahau sich selbst nur graduell von den Pflanzen, Tieren und Gesteinen ihrer Umgebung verschieden vorkommen, er-

wähnt der Autor, daß dieselben nicht nur sich selbst, sondern auch allen belebten und unbelebten Wesen den Besitz von Seelen *(bruwā)* zuschreiben (S. 96). Die Meinung, alles in der Natur besitze eine Seele, ist bekanntlich eines der beiden Hauptdogmen des Animismus. Die Bahau fürchten aber diese Seelen nicht so sehr als die Geister *(tò)*, die Donner, Blitz, Regen und Wind verursachen. Der Name derselben ist allgemein malaio-polynesisch, wie aus den verwandten Sprachen (z. B. Mal. *hantu*, Mentawei, Ceram, Ambon, Timor, Sumbawa *nitu*, Tagal. *anito* usw.) ersichtlich ist. Zur Vertreibung dieser *tò* gebrauchen die Bahau dieselben Mittel, die auch den Menschen Angst und Abscheu einflößen, z. B. Schwerthiebe, das Zeigen von Schädeln usw. Die Donnergeister *(tò bĕlarè)* sollen denjenigen, die über Tiere lachen, den Hals umdrehen. Während die gewöhnlichen Leute die *tò* als die Urheber ihrer Freuden und Leiden betrachten, meinen die Häuptlinge und Priester, die *tò* seien nur Werkzeuge des obersten Gottes, der *Tamei Tingei* = „unser hoher Vater" genannt wird. Dieser lebt mit seiner Gemahlin *Uniang Tĕnangan* über allen anderen Regionen. Unter ihm stehen: *Djājā Hipui*, die Beherrscherin der guten Geister, vermählt mit *Howong Hwān*. Sie bewohnt den *Apu Lagān* oder die gute Geisterwelt. Unterhalb dieser findet sich die *Apu Kĕsiò*, von den Seelen der Verstorbenen bewohnt. Dann folgt die Erde und schließlich die Unterwelt, bewohnt von *Amei Awi* und dessen Gemahlin *Buring Unè*, welche die Erde und den Ackerbau beherrschen.

Tamei Tingei beherrscht das Lebenslos der Menschen. Er ist allwissend und straft und belohnt die Menschen.

Djājā Hipui lebte einst als menschliches Weib auf Erden und ist erst später nach dem *Apu Lagan* gezogen, nachdem ihr Sohn *Tĕkwan* im *Lirong*-Fluß ertrunken war. Sie greift auch in das Lebenslos der Menschen ein.

Die guten Geister des *Apu Lagan* beseelen die Priester, die Tätowierkünstler, Hirschhornschnitzer und Schmiede. Die

Bahau stellen sich die bösen *(djă-ăk)* Geister *(tò)* als menschenähnliche Wesen mit großen, dicken Leibern, riesigen Augen in großen Köpfen und schweren Hauern vor. Die den Donner und Blitz verursachenden *tò bĕlarè* sollen die Bäume auseinanderreißen können.

Man meint, daß die bösen Geister stark bewachsene Berge, dunkle Waldgebiete und Felshöhlen bewohnen, weshalb man mit Steinen und Holzstücken nach ihnen wirft. Als Abschreckungsmittel für böse Geister dienen Figuren mit übertrieben großen Genitalien oder bloß Genitalien, weil der Anblick dieser eine abschreckende Wirkung auf die bösen Geister übt. Auch einzelne Pflanzen, Zähne verschiedener Tierarten (z. B. Hunde, Wildkatzen, Bären, Panther) und Steine werden zu demselben Zweck angewandt.

Die bösen *tò* haben für die Bahau mehr Interesse als die guten, weil die letzteren ja unschädlich sind.

Diejenigen, die gesündigt haben, sterben im Kampfe oder, wenn es Weiber sind, bei der Entbindung. Sie heißen dann *mătei djă-ăk*, d. h. eines schlechten Todes gestorben. Ihre Seelen gelangen nicht in den Himmel *Apu Kĕsio.*

Die guten Menschen aber sterben durch Krankheit eines schönen Todes *(mătei saju)*, und ihre Seelen gelangen nach *Apu Kĕsio.*

Die Bahau schreiben den Menschen, ihren Haustieren und einzelnen anderen Tieren den Besitz von zwei Seelen zu, den übrigen Tieren, Pflanzen und toten Objekten aber nur eine. Der Teil der Persönlichkeit, der zeitweise den Körper verlassen kann, heißt *bruwa* oder *mata kanan* (malaiisch = rechtes Auge), der zeitlebens im Körper bleibende Teil aber *ton luwā* oder *mata kiba* (mal. = linkes Auge). Hierbei ist zu bemerken, daß *kiba* nicht malaiisch ist, denn in dieser Sprache ist linker: *kiri*, im Javanischen aber: *kiwa.* Der *bruwa* liegt im Haupte des Menschen und entflieht diesem leicht in Gestalt eines Tieres: eines Fisches, Vogels oder einer Schlange.

Die Priesterinnen locken mit Hilfe der Geister aus dem *Apu Lagan* die *bruwa*, die den Menschen oft verläßt, wieder in den Körper zurück, indem sie z. B. ein schönes Stück Zeug auf das Haupt des Patienten legen usw.

Nach dem Tode zieht die *bruwa* nach *Apu Kĕsio* und später nach *Langit* (Himmel) *Mĕngun*, wo sie ewig fortlebt.

Weil die *bruwa* einen sehr gefahrvollen Weg zum *Apu Kĕsio* zurücklegen muß, werden dem Verstorbenen viele Sachen, die der Seele auf der Reise und später von Nutzen sein können, mitgegeben. Erst nachdem die Angehörigen die Trauer abgelegt haben, begibt die *bruwa* sich auf die Wanderung.

Wenn die *bruwa* über die Terrainschwierigkeiten, z. B. Wege von der Schärfe der Schwerter, nicht hinweg kommt, geht sie zugrunde. Die Verunglückten schlagen einen durch Schwerter, die während der Geburt gestorbenen Frauen und Kinder aber einen durch Gonge bezeichneten Weg ein, während die Guten nach dem *Apu Kĕsio* gehen. Die zweite Seele der Bahau, die *ton luwa*, verläßt den Körper erst nach dem Tode und bleibt dann auf dem Begräbnisplatze, bis sie zu einem bösen Geiste wird.

Weil die *ton luwa* in der Gestalt von Hirschen und grauen Affen erscheinen können, essen die Bahau diese Tiere ungern. Der Verfasser gibt zwei Erzählungen als Beweise, daß die *ton luwa* in Tieren sich aufhalten können.

Die Bahau unterscheiden die Haustiere, Hirsche, grauen Affen und Wildschweine, die nach ihrer Ansicht wie die Menschen zwei Seelen (*bruwa* und *ton luwa*) haben, von den übrigen Tieren, die nur eine Seele haben und die *tulār lān* genannt werden.

Eine Erzählung, wie ein Weib sich in ein *bawui* (Wildschwein) verwandelt, erinnert an eine tompakĕwasche Fabel, von Ref. übersetzt in Bydr. T. L. Vk. 1895, S. 325—326.[1]

[1] Der Text ist herausgegeben von Jellesma in *Verh. Bat. Gen.* XLVII, S. 58.

Wenn die Bahau einen Panther *(kulè)* geschossen haben, werden Jäger, Hunde und Waffen mit Hühnerblut eingerieben, um ihre Seelen zu beruhigen, und müssen die Männer acht Tage lang sowohl tags als nachts baden.

Auch nachdem die Jäger ein Wildschwein erlegt haben, müssen sie acht Tage zu Hause bleiben, nach einer Bärenjagd aber nur sechs Tage.

Nach dem Bau eines Hauses tun die Kajan ein Jahr lang Buße, um die Seele der gefällten Bäume zu sühnen.

Bei den *Ulu-Ajar Dajaken* muß man sich sogar, nachdem ein Haus von wertvollem Eisenholz gebaut ist, drei Jahre lang verschiedener Leckerbissen enthalten.

Auch die Seelen des Täsembaumes *(Antiaris toxicaria Lesch.)* und des Kampferbaumes sind schwer zu befriedigen. Die Verehrung des Kampferbaumes erhellt übrigens aus der Kampfersprache, die viele Völker Indonesiens, auch Borneos gebrauchen müssen.[1]

Wie die Javanen und andere Malaio-Polynesier glauben auch die Dajaken Zentral-Borneos, der Reis sei beseelt. Diejenigen Gegenstände, die im Leben des Menschen eine wichtige Rolle gespielt haben, werden zu Lebzeiten gesammelt und nach dem Tode ihres Eigentümers in einem großen Packen *(lĕgen)* aufbewahrt.

Aus der Überzeugung, daß ihnen die guten Geister des *Apu Lagan* durch die Vermittelung von Tieren und durch auffallende Ereignisse den Willen und die Pläne Allvaters mitteilen, hat sich ein ausgebreitetes System von Vorzeichen entwickelt.

Die maßgebendsten Orakelvögel der Bahau sind der *hisit* oder *sit (Anthreptes malaccensis)* und der *tĕlandjang (Platilophus coronatus)*, bei den *Kĕnja*-Stämmen außerdem eine rote Trogonart *(Trogon elegans)* und ein brauner Falke *(Haliastur intermedia)*.

[1] Siehe betreffs der Malanau in Nord-Borneo: Furneß, *The home-life of Borneo head hunters.* S. 168.

Auch das Reh *(Cervulus muntjac)* und eine schwarze Schlange *(Doliophis bivirgatus Bor.)* sind wahrsagende Tiere.

Die Bahau haben ein System von Verbotsbestimmungen, das *pĕmāli* (Substantiv) und *lāli* (Adjektiv) heißt und mit dem polynesischen *tabu*, dem malaiischen *pĕmali* und *pantang* übereinstimmt. *Lāli* bedeutet „verboten", aber auch „geweiht", z. B. *haung lāli* ist ein Hut, der nur bei religiösen Zeremonien aufgesetzt werden darf. Alle Gegenstände, die überhaupt beim Gottesdienste gebraucht werden, heißen *pĕmāli*.

Wie fast alle Malaio-Polynesier haben auch die Bahau Personen, die ihrer Meinung nach der Geisterwelt näher stehen als die große Menge.

Diese Personen, die eine Vermittelung zwischen Volk und Geisterwelt übernehmen, heißen *dājung* (= singen). Ihre Hilfe wird bei bösen Träumen, Krankheit, Tod usw. angerufen, und sie spielen eine wichtige Rolle bei den Ackerbaufesten. Die *dājung* sind die Gebildeten und Weisen des Stammes.

Die Jüngeren der *dājung* werden zwei Jahre lang unterwiesen. In der Probezeit müssen sie Erde essen.

Der Verfasser beobachtete exaltierte Zustände der *dājung* nur in rudimentärer Form beim Neujahrsfeste.

Die junge *dājung* muß durch einen guten Geist beseelt werden, bevor sie ihr priesterliches Amt antreten kann. Bei den Bahau gehören die Frauen, die an Nervenkrankheiten wie Epilepsie leiden, nicht zu den *dājung*, wie dies sonst bei den meisten Indonesiern der Fall ist.

Selbstverständlich genießen die *dājung* große Achtung. Ihr sittliches Leben ist untadelhaft, also ganz verschieden von dem der *balian* und *basir* in Südost-Borneo.

Während ihrer Amtshandlungen bedienen sich die *dājung* einer besonderen, *dahaun tò* (Geistersprache) genannten älteren Sprache. Um mit der Geisterwelt in Verbindung zu treten, schlagen die Priesterinnen auf kupferne Becken. Die Hauptaufgaben der *dājung* sind erstens das Zurückholen der ent-

flohenen *bruwa* und das Geleiten *(antar)* derselben nach *Apu Kĕsiò;* zweitens die Vermittelung zwischen der Menschen- und der Geisterwelt bei dem Ackerbau.

Eine religiöse Handlung, die zum Zweck hat, die entflohene Seele zurückzulocken oder die beunruhigte Seele zum Bleiben zu bewegen, heißt bei den Bahau *mĕla.* Die *mĕla* fängt an mit einer Mahlzeit für die Geister sowie mit der Erzählung von Geschichten. Als Geistertrank dient Schweinsblut, auf Bananen- und Sawang-Blättern[1] aufgefangen. Die verirrte Seele des Patienten soll längs des *alān bruwa* (Seelenweg), einer Schnur mit Lockmitteln, aus dem *Apu Lagan* zurückkehren und wird dann in ein Körbchen mit Geisterspeise gesteckt. Nachdem die Seele in den Kopf des Kranken geblasen ist, wird sein Arm mit einer Speerspitze gestrichen, um die Seele in seinem Körper festzuhalten. Nach dem *mĕla* ist jede Arbeit den Hausbewohnern während eines Tages verboten, und ihre Wohnung ist *lāli.* Das Ei spielt als Opfer bei der *mĕla* und anderen Gelegenheiten eine wichtige Rolle.

Zur Anlockung der Geister werden ihnen Schweine, Hühner, Eier, Fische und Reis angeboten. Diese Opfergaben werden in kleine Rollen aus Bananenblättern *(kawit),* die acht Lagen enthalten, gewickelt.

Vor der Reisernte *(ngĕlunò)* läßt jeder Bahau eine *mĕla* stattfinden, für die die Priesterin drei *pĕmāli* verfertigt, die der Verfasser auf Tafel 16 abgebildet hat. Jedes der Familienglieder ißt mit einem hölzernen Spatel *(aò lāli)* ein paar Reiskörner der neuen Ernte und trinkt mit einem Kürbislöffel *(tuhè lāli)* etwas Wasser vor dem Beginn der Festmahlzeit.

Wenn der Reis zuerst in die Scheune eingebracht wird, werden wieder verschiedene *pĕmāli* verwendet, um die Reis-

---

[1] Die Sawang-Pflanze *(Cordyline javanica Bl. β)* spielt nicht nur in Zentral- und Südost-Borneo (siehe z. B. Schwaner, *Borneo*, II, 27, 120), sondern auch in der *Minahasa,* wo sie *tawaang* heißt, eine bedeutende Rolle.

seelen anzulocken, aufzufangen und aufzubewahren. Hierzu gehören z. B. ein Schöpfnetz *(hiköp bulit)* in *Tandjong kuda* und ein Leiter *(sān lāli)* bei den *Ma-Suling.*

Nicht nur die Seelen des augenblicklich vorhandenen Reises, sondern auch die des auf den Boden gefallenen oder gefressenen Reises sucht man durch *pĕmāli* zu erhalten. Auch um die erzürnten Reisseelen der bereits gefüllten Scheune zu beruhigen, wird ein *pĕmāli* gebracht. Wenn eine neue Ernte beginnt, werden die gebrauchten *pĕmāli* durch andere ersetzt. Auch beim Anfang des Reisschnittes werden die Geister durch Eßwaren und Wasser günstig gestimmt. Bei dem Saat- und Neujahrsfest werden die Götter *Tamei Tingei* und *Djājā Hipui* verehrt, für die ein besonderes *pĕmāli* von den *dājung* verfertigt wird.

Wir können hier auf die verschiedenen *pĕmāli* nicht näher eingehen, die vom Verfasser ausführlich beschrieben und abgebildet sind.

Die Besorgnis um die Ruhe ihrer Seelen beherrscht das Tun und Lassen der Bahau während ihres ganzen Lebens. Die meisten Mitteilungen über die religiösen Vorstellungen der *Kajan* am *Mĕndalam* verdankt der Verfasser der Oberpriesterin von *Tandjong Karang, Usun* genannt.

Nieuwenhuis schließt seine Abhandlung über die Religion Zentral-Borneos mit einer Schöpfungsgeschichte der *Mĕndalam Kajan,* aus der erhellt, wie sie sich vorstellen, die Menschen seien erst allmählich zu ihrer jetzigen Vollkommenheit gelangt: aus der Vereinigung eines Schwertgriffes und eines Weberschiffchens soll ein menschenähnliches Wesen hervorgegangen sein ohne Arme und Beine, das sich nur schiebend vorwärts bewegen konnte. Ihre Nachkommen konnten nur sitzen, und erst später entstanden richtige Menschen, deren Tochter mit ihren Armen den Himmel berühren konnte. Erst als die Menschen Fische gegessen hatten, begannen sie zu sprechen.

Dies ist hauptsächlich der Inhalt der Kapitel V und VI. Außerdem findet man im Buche zerstreut noch viele Mitteilungen über die Religion der Bewohner Zentral-Borneos.

In den Bydragen v. h. Kon. Inst. v. T. L. en Volkenk. 7e volgr. II (1904), S. 532—546 verfolgt M. C. Schadee seine Bydrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan. In § 24 ergänzt er die Mitteilungen von Wilken und Ling Roth[1] über die Oniromancie, indem er verschiedene Träume nebst ihrer Deutung erwähnt. Wie Nieuwenhuis (siehe oben) behandelt auch Schadee die Tierorakel, nach einer Notiz des malaiischen Häuptlings in Darit über die Vögelorakel der *Mĕnjuke*-Dajaken, in malaiischem Text nebst holländischer Übersetzung. Wie in Zentral-Borneo und Kutei gehören auch in West-Borneo das *kidjang* und *kantjil* zu den Orakeltieren.

In § 28 sq. werden verschiedene Verbotsbestimmungen (Mal. *pantangan*) erwähnt, z. B. das Verbot, die Namen der Eltern und den eigenen Namen auszusprechen, dem man bekanntlich bei vielen Völkern begegnet, wie aus Andree's Ethnogr. Parallelen und Tylor's Researches in the Early history of mankind erhellt. Die *pantangan* über das Essen von Hirschfleisch sind örtlich verschieden. Auch in Kutei, Zentral-Celebes und Mindanao ist dieses Fleisch eine verbotene Speise.

Die Verfertigung von Matten und Reisblöcken, das Annehmen von Titeln, das Tragen von Masken und das Weben sind auch an einzelnen Orten West-Borneos verboten. In § 35 sq. behandelt der Verfasser die Theogonie. Der Hauptgott *Batara Guru* wird nicht verehrt. Die guten Geister, die bei den *Mĕnjuké*-Dajaken *djubata* (= Skr. *dewatâ*) heißen, sind sehr zahl-

---

[1] Wilken, *Het Shamanisme* und Ling Roth, *Natives of Sarawak and British North Borneo.*

reich. Die *Land*-Dajaken kennen außer den *djubata* die *dewa*, die natürlich auch hinduischen Ursprunges sind und die echt dajakische *Kamang*, deren Häuptling, *Trio* genannt, der Patron der Kopfjäger ist. *Trio* und die *Kamang* sind nicht nur im niederländischen, sondern auch im englischen Teil West-Borneos *(Sĕrawak)* bekannt.

In § 39 wird ein Talisman des Kopfjägers, *agit* genannt, aus Zähnen wilder Tiere bestehend, beschrieben. Zu den Geistern niedrigeren Ranges gehören die *pudjut* und der *Tajam*, die im *kaju ara* hausen, und *Mawing*, der in offenen Waldstellen vorzugsweise sich aufhält.

Wie fast überall in Indonesien werden auch in West-Borneo die *pontianak* (entstellt aus *patianak* = Kindertöter) gefürchtet. Dieselben versuchen, die Knaben und Männer der Genitalien zu berauben. Vor Hörnern sollen sie sich fürchten.

Schließlich werden noch die *hantu*, die in Zentral-Borneo *tò* heißen, der Blatterngeist, der *Hantu Apat*, der Reismangel und Hungersnot verursacht, und die *Hantu Alus* und *Serah*, denen resp. Krankheiten des Reises und Mäuseplage zugeschrieben werden, erwähnt.

In den Bydragen v. h. Kon. Inst. v. T. L. en Volkenk. 7e volgr. IV (1905), S. 489—513 findet sich die Fortsetzung von M. C. Schadee's Bydrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan. Das Mediumwesen (der Schamanismus) bildet den Gegenstand dieser Abhandlung. Zuerst gibt er in § 50, was seit Wilken's Monographie (in B. T. L. vk. 5e volgr. II) über Schamanismus in verschiedenen Gegenden West-Borneos (Ober-Kapuasgebiet, Sambas, Nanga Tĕbidah und Djĕlei) bekannt geworden ist durch die Abhandlungen von Tromp, Eilerts de Haan, Kühr und Barth. Bei den Landak- und Tajandajaken ist der Schamanismus von überwiegendem Interesse und mit allen

anderen Zeremonien und Bräuchen im Zyklus des Familienlebens innig verbunden.

Es gibt in Landak und Tajan zwei Hauptarten von Schamanismus, die *bĕrlĕnggang* und *babalian* genannt werden. Bei dem *bĕrlĕnggang* heißt das Medium *lĕnggang*. Es gehört zu den Medien, die Geister in sich aufnehmen *(bĕrsarung)*. Die *balian* aber (die Medien bei dem *babalian*) senden ihre Seele aus nach der Geisterwelt; das *bĕrsarung* besteht bei ihnen nicht.

Das *bĕrlĕnggang* ist eine malaiische Institution, das *babalian* aber (wie der Name andeutet) spezifisch dajakisch. Das erstere ist gebräuchlich bei den Malaien von Landak, bei einzelnen dajakischen Stämmen und auch wohl bei Chinesen aus Landak. In Tajan ist das *bĕrlĕnggang* vom mohammedanischen Panambahan verboten, weil es dem Islâm widerstreitet; es wird aber von den Malaien auch dort klandestin getrieben, und auch die dortigen Dajaken kennen es.

Lĕnggang bedeutet „schaukeln, sich hin und zurück bewegen“. Wahrscheinlich ist dieser Name dem Medium gegeben wegen der schwebenden Bewegung beim einheimischen Tanz. Es ist aber auch möglich, daß die *lĕnggang* sich wirklich früher auf Schaukeln setzten, wie die landakischen *balian* und die sĕrawakschen *manang* noch jetzt tun. Gewöhnlich ist der Zweck des *bĕrlĕnggang* die Genesung eines Kranken.

Nach der Meinung der Dajaken werden Krankheiten verursacht, indem die Seele zeitweise den Körper verläßt und ein böser Dämon in den Körper gefahren ist. Diesen Dämon denkt man sich in der Gestalt von Steinchen, Tischgeräten, Skorpionen, Würmern usw.

Zur Genesung eines Kranken muß man dabei die eigene Seele in den Körper zurückbringen, den Dämon austreiben und die Gegenstände, die die Krankheit verursacht haben, aus dem Körper heraustreiben.

Man fängt an mit einem Opfer an die bösen Geister, aus verschiedenen Speisen (z. B. Huhn, Reis, Eiern, Gebäck und Bananen), Zigaretten und Betelpriemchen bestehend, in einem *tumpang* genannten Körbchen von jungen Kokosblättern vor dem Hause aufzuhängen. Nachher stellt man in der Mitte des Vorderzimmers einen künstlichen Baum auf, aus verschiedenen Bestandteilen, z. B. aus *simbar agong (platycerium alcicorne)* bestehend.

Derartige künstliche Bäume werden nicht nur in verschiedenen Gegenden Borneos (bei den *Mĕliau-*, *Djĕlai-* und *Kĕndawangan*-Dajaken in West-Borneo, den *Olon-Lowangan* in Südost-Borneo usw.), sondern auch bei den *Sakei* von Malakka gefunden. Dieser *taman* oder *kolam* genannte Baum wird verziert mit roten *papanggil*-Blumen, die in der Sprache des *lĕnggang: dara mĕnanggo'* (das fischende Mädchen), und den gelben *bunga lĕmas,* die *budjang mĕnambei* (der rufende Jüngling) genannt werden. Der Gipfel des *taman* wird von einer Ananasfrucht gebildet, die auch auf dem Giebel eines Hauses der Seelenstadt und als Gipfelverzierung eines Opferhäuschens für *Tempon Telon* sich findet. Um den Baum werden Teller mit Opferspeisen und über denselben ein Körbchen *(tumpang)* mit Speisen für die bösen, *hantu* genannten Geister aufgehängt.

Das Medium setzt sich auf den Boden in der Nähe des Baumes. Vor ihm stellt man einen Fächer, der in der Mediumsprache *lajar agong* (das große Segel) genannt wird, brennende Benzoë *(kĕmĕnjan)* und Sirih. Er überdeckt den Kopf mit einem Tuch *(slendang).* Die Anwesenden singen unter Begleitung von Tamburinen *(rĕbana)* und *tawa'-tawa'* (Trommel) einen Gesang, dessen Text in § 59 erläutert wird.

Der Verfasser meint, die Vorstellungen der landakischen Media seien dem *Tiwah-* oder Totenfest der Olo Ngadju entlehnt. Infolge des Gesanges wird das Medium von *Mambang kuning* beseelt. Dieser Geist wird auch auf Malakka und in Sumatra

gefürchtet. Nach einem neuen Gesange sieht *Mambang kuning* in der Gestalt des Mediums in einem Steinchen Quarz *(batu panilu)*, wie das Los des Kranken ist. Auch eine *pinang*-Blüte und zwei Nadeln werden als Orakel zu diesem Zweck von ihm gebraucht. Nachdem *Mambang kuning* sich allmählich entfernt hat, fängt man wieder an zu singen, bis ein neuer, *Tjarang kĕmuning* genannter Geist in das Medium fährt. Später kommen noch zwei Geister nacheinander herab. Diese vier Geister werden die *radja* der *dewa* genannt. Sie werden angerufen, damit man die Hilfe der niedrigeren *dewa* erhalte, die jetzt herabsteigen. Jeder derselben wird mit einer besonderen Melodie, aber mit denselben Worten angerufen. Es gibt männliche und weibliche *dewa*.

Als der *Ana Radja Batu Bahara* genannte Geist in den *lĕnggang* gefahren ist, greift derselbe im *taman* die Seele *(sumangat)* des Kranken, fängt sie in einer Kokosnußschale und bringt sie, indem er bläst, in das Ohr des Kranken.

Der stumme, *si Awa* genannte Geist versteht am besten die Kunst, die Krankheit aus dem Körper des Patienten zu entfernen, indem er denselben reibt und massiert, damit die Stückchen Holz oder Stein, welche die Krankheit verursacht haben, heraustreten. Auch dabei wird wieder gesungen. Dieser *si Awa* ißt die unter dem *taman* stehenden Speisen, während andere *dewa* tanzen *(mĕnari)*. Die dabei gesungenen Lieder *(pantun)* werden in § 70 vom Verfasser in Text und Übersetzung mitgeteilt. Das *bĕrlĕnggang* dauert eine oder zwei Nächte. Oft tut der Hausherr während des *bĕrlĕnggang* das Gelübde *(niat)*, er werde nach der Genesung des Patienten wieder *bĕrlĕnggang*. Dieser *bĕrlĕnggang bajar niat* besteht nur aus Singen *(mĕnjèni)* unter Begleitung von *rĕbana* und *tawa'-tawa'* und Tanzen *(mĕnari)*.

Bei dem Tanzen hält der *lĕnggang* selbst einen *slodang laut* genannten Nachen von der Hülle der Pinangblüte und eine andere Person einen hölzernen gelbgefärbten Nachen

(lantjing kuning) in der Hand. Diese stellen die Nachen dar, in denen die *dewa* sich nach der Menschenwelt begeben haben. Nachdem der *dewa* seinen Namen genannt hat, wird wieder ein Gesang gesungen, der vom Verfasser in Text und Übersetzung mitgeteilt wird. Die zwei Fahrzeuge und der Baum der Seelenstadt sind von Grabowsky als zu dem *Tiwah*-Fest der *Olo Ngadju* gehörig im Int. Arch. f. Ethnogr. Band II, Tafel VIII, Fig. 1 und 2 abgebildet. Auch der Name *dewa*, der natürlich dem Sanskrit entlehnt ist, kommt in Südost-Borneo vor, wie Hardeland in seinem Wörterbuch (s. v.) schon mitgeteilt hat.

[Fortsetzung und Schluß folgen im nächsten Heft: Sumatra, Celebes, Malakka, Luzon.]

3 Russische Volkskunde

Von **Ludwig Deubner** in Bonn

Die Berichte über russische Volkskunde müssen notwendig eine abgesonderte Stellung innerhalb der übrigen Berichte dieses Archivs einnehmen, denn es kommt bei ihnen weniger darauf an, eine knappe Übersicht und charakterisierende Urteile zu liefern, als vielmehr bei aller Knappheit möglichst genau den Inhalt der besprochenen Abhandlungen und Werke anzugeben. Dies erfordert der Umstand, daß die Hauptmasse der in Betracht kommenden Literatur in russischer Sprache verfaßt wird, deren Kenntnis nur bei einem verschwindend geringen Teile der Leser dieses Archivs vorausgesetzt werden darf. Ein bloßer Hinweis also und ein paar allgemeine Angaben würden doch ihren Zweck verfehlen, da der Leser nicht wie auf anderen Gebieten imstande ist, auf Grund der Hinweise selbst an die Quellen heranzutreten.

Die wichtigste russische Zeitschrift, die sich mit der Verarbeitung der russischcn Volkskunde beschäftigt, ist die Etnografitscheskoje Obosrenije. Die Redaktion dieser Zeitschrift hat vor längerer Zeit eingewilligt, in Austausch mit dem Archiv zu treten, allein bisher ist dem Verlage des Archivs kein Heft der Etn. Obosr. zugegangen, so daß ein zusammenfassender Bericht noch nicht in Angriff genommen wurde. Dies (und der oben angedeutete Gesichtspunkt) soll erklären, warum im folgenden als erster Bericht die ausführliche Inhaltsangabe e i n e s hervorragenden Werkes erscheint.

E. W. Anitschkoff, Das rituelle Frühlingslied im Westen und bei den Slaven. Teil I. Vom Ritus zum Lied.[1] St. Petersburg 1903. XXIX und 392 Seiten.

Teil II dieses Werkes führt den Titel „Vom Lied zur Poesie“. Die Zweiteilung ergab sich dem Verfasser aus der doppelten Fragestellung: 1. zu welchen Resultaten kann das Studium des volkstümlichen Frühlingsrituals den Religionshistoriker führen? 2. was gibt das mit dem Frühlingsritual verbundene Lied für die Literaturgeschichte aus und überhaupt für die Ästhetik? Der erste Teil zerfällt in drei Kapitel 1. Einleitung, 2. Empfang und Verehrung des Frühlings, 3. Das wirtschaftlich-religiöse Frühlingsritual. Vorausgeschickt ist eine reichhaltige Bibliographie.

Die Einleitung S. 1 bis 86 beschäftigt sich mit methodologischen Vorfragen. Der Verfasser betont die Wichtigkeit der vergleichenden Methone für folkloristische Studien und bedauert, daß gerade mit dem so reichen slawisch-russischen Material nach Grimm und Mannhardt sich außer den Österreichern kaum ein westeuropäischer Gelehrter befaßt habe. Auch unter den Slawen gäbe es nur zwei bis drei Gelehrte, die in Betracht kämen, an erster Stelle A. N. Wesselowski (dem auch das vorliegende Werk gewidmet ist). Ein Studium aber auch des westeuropäischen Volksliedes ohne Bekanntschaft mit den slawischen Literaturdenkmälern erscheint unmöglich. Der Bestand der westeuropäischen Volkslieder zerfällt in drei Teile: 1. von den Sammlern des XVIII. und XIX. Jahrhunderts aufgezeichnete oder zufällig gedruckte Lieder, 2. alte Lieder in Handschriften, Liederbüchern und Flugblättern des XV., XVI., XVII. Jahrhunderts, 3. anonyme Stücke, verstreut in mittelalterlichen Handschriften, wovon ein Teil auf Rechnung mittelalterlicher Dichter gesetzt werden kann. Eine der wichtigsten Fragen, die sich an diese Lieder knüpfen, ist ihr Verhältnis

[1] Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ. Часть I. Отъ обряда къ пѣснѣ.

zur Kunstpoesie. Die Frage, was Literatur, was Volksgut, läßt sich nur durch Vergleichung mit unabhängigem Material entscheiden. Die gleiche Schwierigkeit der Scheidung entsteht angesichts der gegenwärtig gesungenen Lieder. Ein sicheres Kriterium bietet vor allem der Zusammenhang mit dem Ritus. G. Paris und Bielschowsky erkannten die Wichtigkeit des rituellen Liedes für die Geschichte der Poesie und versuchten die Rekonstruktion seiner ältesten Form. Die Ausscheidung der rituellen Lieder aus dem Liederbestand Westeuropas ist die erste Etappe in dem wissenschaftlichen Studium der Liederliteratur. Die dabei vorzunehmende Vergleichung mit den slawischen Liedern überträgt das Zentrum des Interesses nach dem Osten; denn hier ist das allgemeine Schema gegeben, zu dem der Westen nur einzelne Züge beisteuert.

Um die ursprüngliche Form eines Liedes wiederherzustellen, muß man untersuchen, zu welchem Ritus es gehört und welche Anwendung es in der rituellen Handlung fand. Mit dem Ritus ist die Symbolik des Liedes eng verbunden. Eben diese Symbolik, die im Westen oft kaum mehr vernehmbar ist, hat sich im Osten deutlich erhalten, die Volksdichtung des Ostens kann bei der Erklärung des 'westlichen' Liedes nicht umgangen werden.

Das Volkslied ist ursprünglich ein integrierender Bestandteil des Ritus. Was ist Ritus? Grimm führte das Frühlingsritual auf die mythologische Vorstellung vom Wechsel des Winters und Sommers zurück, nicht ohne dabei ihre Bedeutung zu überschätzen. Kuhn und Schwartz sind der Ansicht, daß jeder Ritus einen bestimmten Mythus vorstelle, ihre Theorien und Deutungen „beruhen auf der völlig aprioristischen und durch nichts bewiesenen Überzeugung, daß der primitive Mensch die Natur poetisch auffasse, daß er in einer gewissen Phantasmagorie bildlicher Vorstellungen lebe, aus denen sich in der Folge Mythen bildeten, daß er sich zur Natur verhalte wie ein begeisterter Künstler und nicht wie ein eingeschüchterter

und räuberischer *struggler for life*, für den an erster Stelle der Kampf steht um seine Ernährung, die schwer gewonnen wird und die allernächste Bekanntschaft mit den rein utilitarischen Erscheinungen der Natur verlangt". Taylor und Lubbock sahen von der Mythologie ab und betrachteten Bräuche und Riten als Erscheinungen des täglichen Lebens, die einst einen realen praktischen Sinn hatten. Zugleich wurde das Gesichtsfeld durch Betrachtung der Naturvölker erweitert und der von Max Müller vertretene linguistische Standpunkt erschüttert. Es folgt Mannhardt, der zuerst das Studium des volkstümlichen Ritus auf die Höhe wissenschaftlicher Forschung hob, aber einen Rest mythologischer Anschauungsweise nicht loswerden konnte. Dies zeigt sich darin, daß er in die Riten des Volkes seine Vorstellungen von Wald- und Baumgeistern hineinträgt. Sein Einfluß macht sich bemerkbar in Frazers Golden Bough, sowie in Roschers mythologischem Lexikon. Mannhardts Grundvorstellung ist zu abstrakt. An einen in allen Pflanzen lebenden Vegetationsgeist vermag der primitive Mensch nicht zu glauben. Gleichwohl hat Mannhardt den Ritus einigermaßen von der Mythologie befreit und den rein praktischen Zweck einer ganzen Reihe von Bräuchen erkannt. Nach ihm betrachtet man den Ritus als eines der Elemente, aus denen Glaube sich bildet. „Er ist eher eine der Zellen des religiösen Bewußtseins, als eine Reproduktion fertiger mythologischer Vorstellungen. Diese sind meist jünger und unter seiner Mitwirkung entstanden." Bei den ältesten Stadien des religiösen Bewußtseins muß man das Wort 'Religion' durch 'Weltanschauung' ersetzen. Das Hinzutreten von Göttern zu bestimmten volkstümlichen Riten ist sekundär und meist dadurch bedingt, daß im Kalender Ritus und Gottesverehrung zusammenfielen. Dagegen liebt der Ritus Personifikationen, die aus der Benennung des Feiertags oder des Ritus selbst hervorgegangen sind. Solcher Art sind Pfingstl, Maieröslein, trimouzette, Marena, Kupalo, Kostroma usw. Wo die

Etymologien dieser Namen unsicher oder unbekannt sind, ist die Untersuchung des Ritus der erste Schritt zu ihrer Deutung.

Die volkstümlichen Feiertage gruppieren sich um die vier festen Jahrespunkte: Sommersonnenwende, Wintersonnenwende, Frühlingstag- und -nachtgleiche, Herbsttag- und -nachtgleiche. Dazu treten einige abseits liegende Feste, wie Fastnacht, Pfingstmontag, Trinitatis. Es fragt sich, ob diese den Frühlingsfesten zugezählt werden können. Zu bemerken ist, daß der Spätfrühling mit seinem Blütenreichtum dem Menschen viel wichtiger und interessanter ist, als die ersten Anzeichen des Lenzes. Doch nach dem Kalender läßt sich nicht fesstellen, was zur Frühlingsfeier zu zählen ist, die Antwort gibt allein das Ritual. Riten wurden vollzogen zu Ostern, um Pfingstmontag, am Georgstag (23. April), am 1. Mai. Davon erhielten sich im Osten Georgstag und die Woche von Pfingstmontag bis Trinitatis (Russalnaja nedělja), im Westen hauptsächlich 1. Mai und Pfingstmontag. Auf diese Weise entsteht eine Art Synkretismus des Rituals, indem ursprünglich nicht verbundene Riten zusammen begangen werden und zusammenfließen. Daher muß bei der Untersuchung der Riten ihre kalendarische Festlegung außer acht gelassen werden, zumal die meisten mehr als einmal jährlich vollzogen werden. Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, den allgemeinen Sinn der Riten herauszustellen, die wir im Frühling antreffen, ihren Typus festzulegen und zu erklären, warum sie gerade im Frühling angewendet werden.

Als Ausgangspunkt einer jeden Untersuchung dieser Art müssen die realen Bedingungen des häuslichen Lebens dienen, „die täglichen Bedürfnisse des primitiven Menschen in jedem gegebenen Moment seines Wirtschaftsjahres“. Dies gilt uneingeschränkt für die Frühlings- und Herbstriten; verwickelter liegt die Sache bei den Sonnenwenden. Die Psychologie der ersteren gründet sich auf einen bestimmten Komplex von Sorgen und Freuden, Befürchtungen und Hoffnungen. Der Frühling stellt eine Kombination dar von Kraftaufwand für die Zukunft

und Genuß gegenwärtiger Vorteile. Das Zweite hängt davon ab, ob und inwieweit die Viehzucht in Betracht kommt. Mit dem Beginn des Frühlings hört die Sorge für das Viehfutter auf: spätestens am Nikolaustage (9. Mai), wenn nicht am Georgstage, wird das Vieh ausgetrieben, am Nikolaustage auch die Pferde. Für den Ackerbauer ist der Frühling eine Zeit angespannter Kräfte, die wichtigste Zeit des Jahres. Aus langjähriger Beobachtung kennt er eine Menge von Anzeichen, nach denen er über die kommende Ernte urteilt; ihren Niederschlag finden sie in Sprichwörtern. Die ästhetische Seite des Frühlings hat im Volkslied so gut wie gar keinen direkten Ausdruck gefunden. Nicht nach Beschreibungen darf man suchen. Nur dort, wo die Erscheinungsformen der Natur einer seelischen Stimmung entgegenkommen und diese symbolisch auszudrücken imstande sind, entsteht der aller Poesie eigene psychologische Parallelismus. In seiner Symbolik bedeuten die Kennzeichen des Frühlings stets fröhliche Stimmung, ein erwünschtes angenehmes Ereignis. Anderseits fordert das Volk im Liede dazu auf, sich mit dem Frühling einzuleben. Es liebt die Blumen, als Gegenstand seiner Lust und flicht Kränze. Diese ästhetische Seite darf nicht außer acht gelassen werden.

Die Frühlingsfeiern und ihr typisches Ritual kehren in allen religiösen Systemen der Welt wieder. Sie entsprechen einem bestimmten Stadium der Kulturentwickelung, durch das alle menschlichen Rassen und Völker hindurchgehen müssen. Daneben können auch direkte Entlehnungen stattgefunden haben. In diesem Sinne sind die russischen Fremdvölker wichtig, da sie manche den Slawen entlehnte Riten treuer und klarer bewahrt haben, als diese. In einer ganzen Reihe von Frühlingsfeiern bei Chinesen und Wilden äußert sich die erwartungsvolle Stimmung der hoffnungsfrohen Menschen, die den Grundzug der Lieder, Spiele und Riten auch bei den Frühlingsfeiern der europäischen Völker bildet.

2. Kapitel S. 87 bis 257. Nach dem Einzug des Frühlings und der Wiederbelebung der Vegetation muß eine ganze Reihe ritueller Handlungen vollzogen werden, damit nicht statt Glück und Frohsinn irgendein Unheil entstehe. „Der Ritus sucht an das Schicksal des Menschen den ganzen Strom lebenschaffender Kraft zu fesseln, in dem die Natur vor seinen Augen frohlockt.“

Groß- und weißrussische Lieder bewahren den Ausdruck 'den Frühling anrufen'. Der zugehörige Ritus erhielt sich in den entsprechenden Landschaften, vor allem in Weißrußland: am 1., 9. oder 25. März sammelt sich die Jugend auf Hügeln, Speicherdächern, überhaupt erhöhten Plätzen, und singt dort besondere Lieder. Im Gouvernement Kostroma vollziehen die Mädchen dieses 'Anrufen', indem sie dabei bis zum Gürtel im Wasser stehen, oder, wenn das Eis noch nicht aufgetaut ist, rings um ein Eisloch. Dies geschieht bisweilen früh morgens vor Sonnenaufgang. Die Lieder wenden sich am häufigsten an den personifizierten Frühling (weiblich: *wessná*) mit der Frage, welche Freuden er mit sich gebracht habe. Der Frühling kommt gefahren mit Pflug oder Egge. Dies wird im Borissoffschen Kreise figürlich dargestellt: ein schönes und arbeitsames Mädchen wird, mit einem frischen Kranze geschmückt, auf die Egge gesetzt und auf dem Felde um angezündete Holzhaufen gefahren; dabei singen die Mädchen, von einem Schalmeibläser begleitet. Im Gouvernement Kursk werden aus Teig gebackene Schnepfen mit Fäden an Stangen gebunden, die man in Böden steckt. Die Schnepfen fliegen im Winde, die Kinder singen ein Lied: ... „es flog die Schnepfe her übers Meer, es brachte die Schnepfe neun Schlösser. Schnepfe, Schnepfe! Schließ zu den Winter, schließ auf den Frühling — einen warmen Sommer.“ Im Gouvernement Saratoff und sonst backt man am 9. März Lerchen, mit denen die Knaben und Mädchen auf die Dächer der Hütten klettern. In der Ukraine spricht man eine Art Beschwörung. In Weißrußland backt

man Störche, einen Brauch, wie den im Gouvernement Kursk, nennt man 'Schwälbchen' oder 'Döhlchen', auch hier bringt das Döhlchen die Schlüssel. Überhaupt spielen die Vögel im Frühlingsritual eine große Rolle. In zwei Formen also ruft man in Rußland den Frühling: 1. man bittet ihn, seine Gaben mit sich zu bringen und stellt ihn auf dem Pflug fahrend vor, 2. man hält die vom Süden kommenden Vögel für die magischen Verkündiger der Frühlingsfreuden. Bei den Serben wird gegen Mitternacht ein Holzhaufen angezündet und gesungen (der Ritus heißt *na ranilo*, 'in der Früh'). Bei den türkischen Serben tanzen und singen die Mädchen bis zum ersten Hahnenschrei. Dann laufen sie auf den Hof hinaus, klettern auf die Dächer und singen dort Lieder scherzhaften Inhalts. Auch am Wasser finden Bräuche statt, so Reifspiel und Gesang an Flüßchen oder Quellen. An Stelle des Vogels findet sich in Serbien gelegentlich das Bienchen. In Polen versammeln sich die Mädchen vor Tagesanbruch an den Ufern der Flüsse und Teiche; sobald die Sonne erscheint, entkleiden sie sich, springen ins Wasser, lösen ihre Haare und sprechen einen Spruch, dessen Grundgedanke die Heirat ist. Auch in Schweden wird zu Beginn des großen Fastens der Sonnenaufgang in freier Natur erwartet und mit Liedern begrüßt. In allen diesen Bräuchen ist die aufgehende Sonne als Bringerin des *ver novum* gedacht. Bei den heidnischen Fremdvölkern Rußlands findet man im Frühjahr Darbringungen von Opfern. Die Wotjaken breiten am Tage nach dem Zupflügen der Aussaat auf einer Anhöhe unter einer Tanne ein Tischtuch aus und legen darauf besondere Fladen und Pfannkuchen; der Priester spricht Gebete, indem er in den Händen einen Fichtenzweig hält. Während des Gottesdienstes bewirten Mädchen die Anwesenden gegen besondere Bezahlung mit Kumys. Besonderes Interesse verdient ein langes Frühlingsgebet, das vom Popen an den aufgetauten Stellen des Feldes gesprochen wird, indem hierin in umständlicher Weise der ganze Kreis der Feldarbeiten bis zum Herbst

aufgezählt wird, wobei der Priester sich bemüht, nichts auszulassen. Am Schluß stehen folgende Anrufungen: O du Schöpfer und Erhalter des Getreides, Kyldyssine; o du Geber und Wächter der Haustiere, Inmare; o du Ordner und Befehlshaber der Bienen, Kwase-e: seid gesund! Das Ganze mutet an wie eine römische Indigitation. Der Verfasser hält es für gefährlich, von einem heute bestehenden Ritus auf einen heidnischen Kult zurückzuschließen, indem er unter Kult eine religiöse Handlung versteht, die sich unter den besonderen Bedingungen eines mit Priestertum und Glaubensbekenntnis verknüpften Zustandes religiöser Formen herausgebildet hat. Er sieht im Kult den Endpunkt der rituellen Evolution und verlangt als Kultgegenstand ein göttliches Bild; der Lehre von dieser Gottheit müsse ein Mythos zugrunde liegen. Damit wird eine Scheidung zwischen Ritus und Kultus vorgenommen, die nicht alle billigen werden, denn ein ausgebildeter Kult ist seinem Wesen nach von den ersten Anfängen ritueller Handlungen nicht verschieden. Wo Opfer dargebracht werden, muß eine Gottheit vorhanden sein, und diese Gottheit braucht keineswegs bildlich vorgestellt zu werden; noch weniger bedarf sie eines Mythos. Eine andere Frage ist, ob bei Riten wie die Anrufung des Frühlings eine Gottheit tatsächlich noch ganz fehlt. Dafür ist die Abwesenheit eines Mythos natürlich noch kein Beweis, und es macht nichts aus, daß der Versuch Faminzyns, einen solchen Mythos zu konstruieren, mißglückt ist. Einen ausgebildeten Kult im Sinne Anitschkoffs vorauszusetzen, wird natürlich niemandem beifallen. — Der Verfasser gibt zu, daß die Symbolik des Zugvogels eine altertümliche, eingewurzelte religiöse Vorstellung bietet. Ja, die Anbetung der Vögel ist zuverlässiger, als die Anrufung der personifizierten Jahreszeit. Der Vogel ist ein heiliges, fast vergöttertes Tier. Die christlichen Schichten der Frühlingslieder, die eine Bitte an Gott enthalten, gestatten keinerlei bestimmtere Rückschlüsse auf einen Kult. Die Anrufungslieder tragen (nach des Verfassers Scheidung) den

Charakter eines Ritus, nicht Kultes, ihre religiöse Richtung ist unabhängig von einer breiteren religiösen Organisation. Beschwörung und Gebet scheiden sich im Volksbewußtsein recht deutlich. So beginnt ein weißrussisches Lied (S. 89) mit den Worten: „Gott, hilf (uns), den Frühling anzurufen“ (ähnlich S. 88 „hilf uns, Gott, zur guten Stunde zu beginnen mit dem Herausrufen des Frühlings“). Wir werden hier deutlich zwei Gebetsschichten erkennen. Dem Verfasser zufolge ist ein Gebet nur möglich bei einer genauen Vorstellung von der Persönlichkeit des angerufenen Gottes, von seinen Eigenschaften und Tätigkeiten. Die Beschwörung geht aus den Bedingungen des täglichen Lebens hervor. Der primitive Mensch, der an die sympathetische Kraft von Wort und Handlung glaubt, bemüht sich, eine erwünschte Erscheinung hervorzurufen; Namen und Attribute des Segenspenders sind ihm weniger wichtig als die Aufzählung dessen, was er begehrt. So wird jener mit der Zeit verdrängt und verschwindet. In die alte Formel der Frühlingsbeschwörung drang die allgemeine Vorstellung des Frühlings: die Personifikation ist dafür nur der poetische Ausdruck. Auch die Opfergaben der Weiber gelten nur dem Frühlingsmütterchen. — Gewiß beachtenswerte Bemerkungen, sofern wir nur die Verwandtschaft von Beschwörung und Gebet im Auge behalten.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft]

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Totenklage und Tragödie

Es gibt zwei Formen der Totenklage. In der ersten, mehr epischen, trägt ein Vorsänger (-in) ein Lied vor (ἔξαρχος γόοιο), worauf der Klagechor das Refrain singt. Ursprünglich klagten die Frauen (Ω 723 ff.), Verwandte und Freunde (Σ 317 ff.); eine spätere Entwickelung ist es, daß die Totenklage den Aöden überlassen (Ω 719—722), also unter Aufnahme epischer Elemente kunstmäßig ausgebildet wird. Die zweite Form ist Wechsellieder (ω 58 ff., Plat. leg. p. 947 B). ϑρηνεῖν πεποιημένα, Plut. Sol. 12, vgl. Lukian de luctu 20. Wechsellieder nebst Chor, der das Refrain singt, sind zu erschließen aus dem Klagelied über Bion v. 43 ff. Gerade diese Form hat die Tragödie übernommen; sie spielt besonders in den ältesten Tragödien (Sept. Choeph. Pers.) eine hervorragende Rolle. Dagegen ähnelt die Komposition der ältesten Tragödien der ersten Form der Totenklage: in beiden werden mehr schildernde und erzählende Partien von lyrischen Gefühlsausbrüchen begleitet.

Die Darstellung von Schmerz und Leid ist immer als für die Tragödie charakteristisch betrachtet worden (s. Aristot.); dasselbe ist der springende Punkt bei Hdt. 5, 67 über die Adrastoschöre (τραγικὸς χόρος = tragischer Chor). Diese Chöre sind eine jedes

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

Jahr wiederholte, dramatisch ausgestattete Totenklage (τὰ πάθεα ἐγέραιρον), wie auch andere Bestattungsgebräuche im Heroenkultus regelmäßig wiederholt werden. Andere Beispiele einer jährlichen Totenklage bieten Achilleus in Elis und die Kinder der Medea in Korinth. Die Haupthandlung der Orgien war die Omophagie, das Zerfleischen des in Tiergestalt vorgestellten Gottes. Eine Totenklage über den so getöteten Gott in alter Zeit ist allgemein angenommen und sicher vorauszusetzen, für spätere Zeit bezeugt. Nimmt man an, daß die Tragödie eine ihrer Wurzeln in dieser Totenklage hat, erklärt es sich, warum Leid und Schmerz immer ein Charakteristikum der Tragödie waren, warum die älteste Form der Tragödie sich der Totenklage so nahe anschließt, warum die Totenklage gerade in den ältesten Tragödien einen so breiten Raum einnimmt, warum Göttermythen in die Tragödie nur aufgenommen werden, wenn sie zu Heldensagen herabgesunken sind, warum so viele nicht-dionysische Mythen aufgenommen sind — denn die Chöre, die anderen, z. B. Adrastos, galten, sind von dem berühmtesten, dem Dionysoskult aufgesogen worden. Der Grundunterschied zwischen Tragödie und Totenklage ist, daß jene eine μίμησις δρώντων ist; doch tritt dies in den ältesten Tragödien weniger hervor. Wenn der Bote etwas erzählt und der Chor darauf klagt, ist das mit der epischen Form der Totenklage beinahe identisch; der Unterschied zeigt sich, wenn der Held selbst auftritt. Hier muß der längst erkannte mimische Trieb im Dionysoskult angezogen werden. Dionysos selbst muß auftreten (Bethe, Proll.), wie er im Kult tut; die Satyrn passen für dieses ernste Spiel nicht; der Chor ist der der dionysischen Totenklage, die in das Fell des getöteten Tieres (gewöhnlich ein Bock) gehüllten Orgiasten, die durch diese Kleidung selbst zu τράγοι werden. So erklärt sich am leichtesten die Grundbedeutung des Wortes τραγῳδία. Angenommen ist hier, daß Tragödie und Satyrspiel verschiedenen Ursprungs sind (wie Reisch in der Festschr. f. Gomperz). Das Satyrspiel stammt aus der Peloponnes, die Tragödie ist dagegen an den Kult des Eleuthereus gebunden, der von der böotischen Grenze gekommen ist, gerade Kithäron und Böotien sind die berühmtesten Stätten des dionysischen Orgiasmus.

Martin P. Nilsson

(Resumé eines schwedischen Aufsatzes in Comment. philologae in hon. Joh. Paulson, Göteborg 1905.)

Thrakisches

Die von Pauli, Kretschmer und anderen angeregten Untersuchungen über die vorgriechischen Ortsnamen hat zuletzt Fick in seinem Buch „Vorgriechische Ortsnamen als Quelle für die

Vorgeschichte Griechenlands" systematisch weitergeführt. Unter anderem hat Fick (S. 105), in Übereinstimmung mit Pauli, darauf hingewiesen, daß auch die Urbevölkerung (nach Fick „pelagonisch-pelasgisch") von Thrakien mit der „kleinasiatischen" in Beziehung zu bringen ist. Dagegen hatte Kretschmer[1] die Meinung Paulis zurückgewiesen. Was zunächst die Städtenamen an der Westküste des Pontos betrifft, hatte Kretschmer kaum recht, dieselben von der Gruppe der kleinasiatischen mit s-Suffix gebildeten Namen auszuschließen. Wie später die Griechen, werden schon die „Karer" den Pontos aufgesucht und Städte an dessen Ufern gegründet haben; außer den Namen wie *Ὀδησσός*, *Σαλμυδησσός* erinnert an sie auch der *Καρῶν λιμήν*, südlich von Kallatis.[2] Über die Ansicht Ficks, daß auch das innere Thrakien einmal von „pelasgischer" Bevölkerung besetzt gewesen sei, ist jetzt nicht zu reden, denn dieser Gelehrter behält sich vor, auf das Verhältnis der „pelagonischen Urbevölkerung von Thrake zu den Kleinasiaten (Hettitern)" später zurückzukommen.[3] Auch über das Verhältnis der Pelasger zu den Hettitern überhaupt spricht sich Fick jetzt nicht aus. C. F. Lehmann[4] rechnet auch die Pelasger zu den „Karern". Wie dem auch sei, die Ansicht Paulis und Ficks lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Beziehungen zwischen Thrakien und den „Kleinasiaten". Davon wollen wir hier einiges hervorheben.

Auf Karien deutet das Doppelbeil, das wir auf Münzen der thrakischen Könige finden;[5] dieses Symbol haben die Thraker wahrscheinlich von der älteren Bevölkerung übernommen.[6]

In Kreta finden wir einen Fluß *Κεδρισός*; „der kretische Fluß *Κεδρισός* gehört seinem Namen nach zweifellos zum Gebirge *Κίνδριον* ... die richtige Form wäre also *Κι(ν)δρισός*" (Fick). Damit stimmt überein, wohl nicht zufällig, der Name des thrakischen Gottes *Κενδρισός*[7]; auch in Thrakien haben wir den Ort *Κίνδρα*.[8]

Mit Recht hat Tomaschek[9] den Apollon in die Reihe der thrakischen Götter aufgenommen. Seine überaus lebhafte Ver-

[1] *Einl. in die Gesch. d. griech. Spr.* S. 405. Vgl. die von Fick S. 105f. aufgezählten Namen.

[2] Siehe Bürchner *Die Besiedelung der Küsten des Pontos Euxeinos durch die Milesier* I S. 35.

[3] Wie ich aus Lindl *Cyrus* (S. 32) sehe, hat Knudtzon vermutet, daß die Hettiter aus Thrakien gekommen wären.

[4] *Beitr. zur alt. Gesch.* IV 390. [5] Head *Historia nummorum* p. 240.

[6] Über die Verbreitung des Symbols siehe S. Müller *Urgeschichte Europas* 59.

[7] Über ihn siehe Reinach *Revue des études Gr.* XV (1902) 32f.

[8] Tomaschek *Die alten Thraker* II 2 S. 85. — Vielleicht hängt damit zusammen auch der erste Bestandteil des Namens *Κετρί-πορις*; über das nasale ε siehe Müllenhoff *Deutsche Altertumsk.* III 163.

[9] ibid. II 1, 48. Vgl. auch v. Domaszewski *Relig. des röm. Heeres* S. 53.

ehrung in Thrakien, wo er mit verschiedenen Beinamen erscheint, ist durch zahlreiche Inschriften bezeugt.[1] Es ist wohl nicht zu zweifeln, daß die Thraker diesen Gott nicht erst von den Griechen übernommen haben. U. v. Wilamowitz[2] hat erwiesen, daß die Griechen den Apollon von der „kleinasiatischen" Bevölkerung übernommen haben; aus derselben Wurzel wird auch der thrakische Apollon stammen.

Dasselbe wird wohl auch von Artemis gelten.

Die interessanten Ausführungen Ficks über den Phallosdienst der Pelasger[3] führen uns auch nach Thrakien. Es sei erinnert an die in Weizenstroh versteckten *ἱρά*, die thrakische und päonische Weiber *'Αρτέμιδι τῇ βασιλείῃ* darbringen (Herod. IV 33), und die auch im Hyperboreerkult eine Rolle spielen; in diesen geheimnisvollen *ἱρά* versteckt sich nach Schroeder[4] ein Symbol des Fruchtbarkeitsdämons. Auch das Eselopfer der Hyperboreer deutet nach Kleinasien hin; Lampsakos, wo das Eselopfer in historischer Zeit bezeugt ist, liegt in der Nähe der alten Pelasgerstädte an der Propontis. Daß der Esel als Symbol der Zeugungskraft der Natur eine Rolle im Kultus der kleinasiatisch-thrakischen Urbevölkerung gespielt hat, wird man nicht bezweifeln.[5]

In diesen Zusammenhang gehört endlich auch Hermes[6], der nach Herodot (V 7) der höchste Gott der thrakischen Fürsten war; in ihm verehrten sie ihren Stammvater. Daß „Hermes" auch der thrakische Name des Gottes gewesen ist, vermutet mit Recht Tomaschek.[7] Auch dieser Gott stammt von der kleinasiatischen Bevölkerung,[8] von der ihn Griechen und Thraker übernommen haben; darum trägt der Gott denselben Namen bei beiden Völkern, ebenso wie auch Apollon. **Gawril Kazarow**, Sofia

---

G. Friederici bespricht im Globus 89, 59ff. eine Zeremonie der Tupi (Südamerika), die mit dem Namenwechsel nach der zu kannibalischen Zwecken erfolgten Tötung eines Feindes zusammenhängt. Der Matador, der bei dieser Gelegenheit seinen Namen ändert, zieht sich schließlich in seine Hängematte zurück, muß still liegen bleiben, darf gewisse Dinge nicht essen und schießt

---

[1] Dumont-Homolle *Mélanges d'archéologie*, den Index; auch die Inschriften in der bulgar. Zeitschrift *Sbornik des Ministeriums für Volksaufklärung* Bd. XVI—XVII 72.

[2] *Hermes* 38 (1903) 575f. Unabhängig von ihm Hommel *Grundriß der Geogr. u. Gesch. d. alten Orients* 53.

[3] Siehe aber Dieterich *Mutter Erde*.

[4] *Arch. f. Religionswiss.* VIII (1904) S. 73. Siehe auch Dieterich a. a. O. 104. [5] Schroeder ibid. 77. [6] Fick S. 66. 45.

[7] a. a. O. II 1 S. 56. [8] Siehe Hommel a. a. O. S. 53.

mit einem kleinen Pfeil und Bogen auf eine wachsbestrichene Scheibe. Alles dies sind Zeremonien, die den Matador symbolisch in den Zustand der ersten Kindheit zurückversetzen, damit der Geist des Erschlagenen seinen Mörder nicht wiederfindet.

L. Deubner

Zu dem vereinzelten Zeugnis aus dem Bereich kulturloser Völker für das Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde (Dieterich Mutter Erde S. 15f.) kann man demselben Aufsatz Friedericis S. 60 und 63 zwei Parallelen entnehmen. Bei den Tupi (Südamerika) wird das Neugeborene von der Erde aufgehoben, und dieselbe Zeremonie wiederholt sich dreimal hintereinander bei den Azteken.

L. Deubner

Ein Pestsegen. Ein mir bekannter Mann in St. Martin (Bezirksamt Landau [Pfalz]) besitzt ein geschriebenes Gebetbuch, das sich seit sechs Menschenaltern als 'Hexenbüchel' in der Familie vererbt. Eines der 'Gebete' lautet: Es bezeuget Herr Franciscus Solarius, Bischof zu Salamanca, daß im Konzilio zu Trient anno 1547 über zwanzig Bischöfe und Ordensgenerale an der Pest gestorben. Da habe der Patriarch zu Antiochia allen geraten folgende Buchstaben, so von dem h. Zacharia, Bischofen zu Jerusalem, mit ihrer Auslegung und Beschwörung hinterlassen worden, als ein gewisses Mittel gegen die Pest bei sich zu tragen, und als dies geschehen, da ist kein einziger mehr an der Pest gestorben, und wenn man dieselbigen Buchstaben über eine Tür geschrieben, so sind alle in selbigem Haus Wohnende vor die Pest bewahret worden:

+ Z + D.I.A + BIZ
+ S.A.B + Z.H.G.F
+ B.F.R.S.

In Geinsheim (B.-A. Neustadt a. H.) sieht man heute noch diese Buchstaben, in ein Holztäfelchen eingeschnitten, darunter die Jahreszahl 1798, über einer Haustüre angebracht. Vgl. Fr. Sprater im Pfälzischen Museum XXII (1905) S. 122. Statt *F* in *ZHGF* liest diese Inschrift *P*, jedoch mit Unrecht. Th. Zink in Kaiserslautern fand unsere Inschrift weiter in einem aus dem Fichtelgebirge stammenden Brauchbüchlein, wie sie ja nach W. H. Riehl, Land und Leute[5] S. 303 'zum eigensten Hausrat des Fichtelgebirgs' gehören. Für den Kreis Ahrweiler hat Jos. Pohl die Inschrift nachgewiesen (R. Picks Monatsschrift f. d. Gesch. Westdeutschlands VII (1881) S. 270ff.), für die Pertisau am Achensee A. B. Meyer

(Verhandl. d. Berliner anthropol. Gesellschaft 1884 S. 56); wie verstümmelt die Formel allmählich wurde, zeigt folgende Fassung:

1+.2.7.D.⌞ A.+B.Y.2.S.A.B.+.2.+.H6f.+.B.F.2.S.+.+.+.

(Albertus Magnus, Ägyptische Geheimnisse für Mensch und Vieh, II S. 49 nach freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. G. Heeger in Landau). Weitere Nachweise der Formel bietet R. Köhler (Verh. d. Berl. anthr. Ges. 1885 S. 145 ff. = Kleinere Schriften III 572 ff.). Unbedeutende Varianten weist die Buchstabenreihe im Romanusbüchlein, Druck von Bartels, Berlin, S. 44, auf, deren Kenntnis ich dem Herausgeber dieser Zeitschrift Prof. Albrecht Dieterich danke. Auch der 'Benediktus-Pfennig' und die 'Geistliche Schildwacht' kennen neben dem Text des 'Hexenbüchels' den Segen gegen die Pest. Über die richtige Form, die Bedeutung und den Zweck der Formel unterrichtet zuletzt B. Friesenegger, Die Ulrichskreuze, Augsburg 1894, 40. Der Pestsegen soll demnach von Papst Zacharias (741—752) eingeführt worden sein. Er besteht aus 7 Kreuzen und 18 Buchstaben: jedes Kreuz bezeichnet ein Gebet, das mit Crux anfängt, z. B. Crux Christi, salva me! Jeder Buchstabe ist der Anfangsbuchstabe eines Wortes, mit dem wieder ein Gebet beginnt. Die richtige Fassung wäre dementsprechend:

+Z+DIA+BIZ+SAB+Z+HGF+BFRS.

Den Wortlaut der Gebete, die meist mit einer Bitte um Abwehr der Pest schließen, s. bei Friesenegger a. a. O. Der Zachariaspestsegen erscheint auch öfter auf Medaillen und Kreuzen in Verbindung mit dem Benediktussegen. Vgl. hierzu weiter C. Frank, Deutsche Gaue VI (1905) Sonderheft 38; A. Stöber, Sagen des Elsasses, Straßburg 1892, I S. 145. In einem zu Bamberg 1774 gedruckten 'Rituale Romano-Bambergense' findet sich unter den Benedictiones extraordinariae S. 297ff. eine Benediktionsformel für Zachariaskreuze und -münzen; in der Beschwörung, mit der die Priester solche Kreuze und Münzen weihen und die pestverbreitenden Teufel bannen sollten, wird Gott unter acht Namen (Messias, Emanuel, Sabaoth usw.) angerufen. Ich vermute deshalb, daß mit den Buchstabengruppen unserer Inschrift nebenbei vielleicht noch auf Namen, wie *DIA*(bolus), *SAB*(aoth) angespielt werden mochte.

Ludwigshafen a. Rh. Dr. **Albert Becker**

Bei einer am 19. März d. J. auf Veranlassung von Dörpfeld im Opisthodom des Heraion vorgenommenen Grabung fand sich eine prachtvoll erhaltene Bronzestatuette von 23 cm Höhe,

darstellend einen bärtigen Krieger mit Gurt, Helm und reicher Haarfrisur, die Linke abwärts gestreckt, die Rechte erhoben, die ein Geschoß gehalten haben muß. Dörpfeld wies gleich auf Pausanias V 17 hin, wonach im Heraion neben dem Herabilde ein Bild des Zeus, bärtig und mit einer *κυνῆ* bedeckt, zu sehen war. Ein Zusammenhang ist nicht ausgeschlossen, zumal die Statuette einen Blitz geschwungen haben kann. Die Wichtigkeit des Stückes würde sich erhöhen, wenn die von mehreren Seiten ausgesprochene Ansicht, die Statuette stünde mykenischer Zeit nahe, sich festigen sollte.[1] Wie dem sei: in jedem Falle ist dieser Fund, der in der Humusschicht unterhalb des Heraion zutage kam, ein besonders hervorragendes Exemplar jener Weihgeschenke, die beweisen, daß bereits vor der Erbauung des Heraion an derselben Stelle ein Heiligtum bestanden hat. Die Statuette kann nur ein Götterbild oder eine Votivfigur vorstellen. Ihre Publikation wird alsbald in den Athen. Mitteilungen erfolgen.

Olympia **L. Deubner**

[1] Inzwischen scheint man sich dahin zu einigen, daß die Statuette aus hocharchaischer Zeit stammt.

[Abgeschlossen am 25. Mai 1906.]

Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten (demnächst wird auch der erste Bericht v. Domaszewskis über „numismatische und epigraphische Literatur zur Religionsgeschichte" erscheinen) folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Goldziher (Budapest) „Eisen als Schutz gegen Dämonen", „Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam", Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism", Louis H. Gray (Newark, New Jersey) „Additional Passages mentioning Zoroaster's Name", Salomon Reinach (Paris) „*ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ*", F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains", Karl Holl (Tübingen) „Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche", E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues", Radermacher (Greifswald) „Schelten und Fluchen", P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos", R. Herzog (Tübingen) „Epiphanien und Feste, Bericht über religionsgeschichtliche Ergebnisse in Kos", E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults", Martin P. Nilsson (Lund) Ein schwarzfiguriges Tonei im Berliner Museum", L. Weniger (Weimar) „Feralis exercitus, C und D, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler", Thomsen (Kopenhagen) „Orthia", R. Wünsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette", E. Gothein (Heidelberg) „Legende und Kult des heiligen Jacobus", M. Gothein „Der Gottheit lebendiges Kleid", H. Braus (Prosektor in Heidelberg) „Leichenbestattung in Unteritalien", K. Th. Preuß (z. Z. in Mexico) „Beobachtungen über die Religion der Cova-Indianer, Reisebericht", K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner", Miss. J. Raum in Moschi „Blut- und Speichelgebräuche bei den Wadschagga", Miss. A. Nagel „Der chinesische Küchengott", „Spruchweisheit der Chinesen".